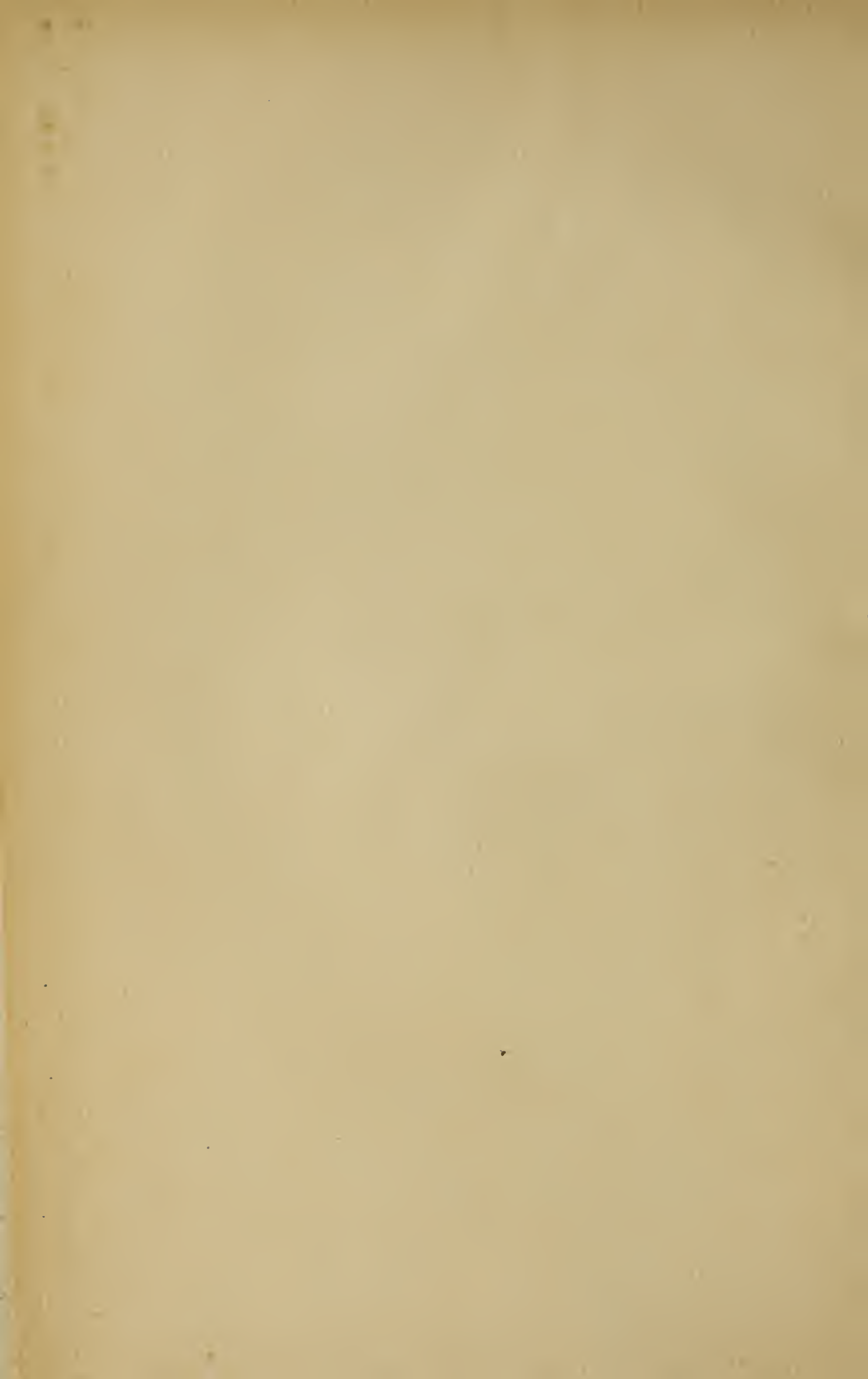
B. Kellermann

DIE ETHIK SPINOZAS

ÜBER GOTT U. GEIST







Die Ethik Spinozas

Über Gott und Geist

Von

Benzion Kellermann



Berlin 1922
C. A. Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung
Gegr. 1729

3999
.E8
K4

Vom gleichen Verfasser ist früher erschienen:

DAS IDEAL
IM SYSTEM DER
KANTISCHEN PHILOSOPHIE

Näheres darüber im Anhang zu diesem Werk

500077

BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MASS.

Von diesem Werk wurde auch eine Ausgabe
auf holzfreiem Papier ausgegeben

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1922 by C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin

Meiner Frau



Vorrede.

Unter den verschiedenen kritischen Einwänden, die sich gegen die Philosophie Spinozas erheben, ragt besonders der des Dogmatismus hervor. Während nach der Methode Kants die obersten Begriffe des Systems in einer konstruktiven Nacherzeugung jener gesetzlichen Relationen hervortreten, die in Natur und Geist als deren Grundlegungen figurieren, schlägt Spinoza das umgekehrte Verfahren ein. In einem freien, d. h. von den Gegenständen der Wissenschaft unabhängigen Wurf der Konzeption, in Definition und Axiom, formuliert Spinoza die obersten Bedingungen des dem naiven Beschauer zugänglichen Seins, um auf diese Weise den Inhalt des gesamten Kosmos, als diesen Bedingungen entsprechend, seiner intuitiv erfaßten Philosophie einzuordnen.

Die dogmatisierende Denkart Spinozas bekundet sich mithin darin, daß die von ihr rein definitorisch entworfene Logik des Seins a priori keinerlei Rücksicht auf die Gegenstände des Seins nimmt, sondern sie erst nachträglich — a posteriori — der Logik einzureihen sucht. Wie aber kann ein solches Verfahren gelingen, wenn keine Gewißheit darüber gegeben ist, ob zwischen diesen Gegenständen und jener Logik irgendein homogenes Verhältnis besteht, das jene Einordnung der Gegenstände in logische Normen als Bestätigung einer intimen Verwandtschaft zwischen Logik und Sein erscheinen läßt?

Gleichwohl hat es in neuerer Zeit nicht an Versuchen gefehlt, das Spinozistische Denken möglichst nahe an das Kantische heran-

zurücken. Es ist besonders Spinozas Traktat „Von der Verbesserung des Verstandes“, der Kühnemann (Philosophische Abhandlungen, dem Andenken Hayms gewidmet, S. 203ff.) Veranlassung gab, auch bei Spinoza eine apriorische Auffassung des Bewußtseins feststellen zu müssen. Ihm folgte Cassirer in seinem Buche „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ (Bd. II, Spinoza), der namentlich Spinozas Substanzbegriff bis zu einem gewissen Grade im Kantischen Sinne erklären zu können glaubt. Die Konsequenzen, die sich aus einer solchen Interpretation auf Kantischer Grundlage ergeben, sind von nicht geringer Bedeutung. Entweder liegt dann der Pantheismus auch in der Richtung idealistisch kritischer Weltanschauung, oder sein Vorhandensein bei Spinoza müßte überhaupt bestritten werden. Mit Rücksicht auf die schwerwiegende Tragweite dieser Folgen erachteten wir es für eine dringende Aufgabe, diese These insofern einer genauen Prüfung zu unterziehen, als wir besonders Spinozas Ethik daraufhin untersuchten, inwieweit sie kritisch idealistischen Grundsätzen Rechnung trägt. Eine sachgemäße Besprechung der einzelnen Lehrsätze und Beweise war zu diesem Zwecke unerläßlich. So entwickelte sich diese Arbeit unwillkürlich zu einem Kommentar der Ethik, in dem alle in unser Problem hineinspielenden Fragen einer ausführlichen Behandlung unterzogen wurden.

Dem Sinne dieser Aufgabe entsprechend konnte deshalb der Charakter unserer Arbeit nur ein systematisch kritischer, aber kein historisch biographischer sein, zumal auf letzterem Gebiete die Arbeiten Freudenthals und in neuester Zeit die von Dunin-Borkowskis „Der junge De Spinoza, sein Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie“ (Münster 1910) an Akribie und Ausführlichkeit kaum zu wünschen übrig lassen. Es gehört auch nicht in den Rahmen unserer Aufgabe festzustellen, aus welchen Quellen Spinoza geschöpft hat, ob er mehr Aristoteles oder die Stoa, mehr die arabisch jüdische oder die christliche Scholastik, mehr die jüdische oder die christliche Mystik benutzt

hat — Fragen, denen besonders Joel in seinen Schriften „Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse“ und „Spinozas theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft“ seine Aufmerksamkeit und sein Interesse zugewandt hat.

Für unsere Untersuchung handelte es sich ausschließlich um die Beantwortung der Frage: Welchen objektiv sachlichen Geltungswert enthalten die einzelnen Fundamentalbegriffe in Spinozas Metaphysik, in seiner Psychologie und in seiner Freiheitslehre, inwieweit nähern sich diese Begriffe dem kritischen und kritizistischen Denken, inwieweit entfernen sie sich von ihm?

Da sich die ganze Diskussion in engster Anlehnung an die „Ethik“ vollzieht, so waren Anlage und Einteilung wie von selbst gegeben: sie hielten sich streng an den fortlaufenden Text der Ethik.

Für die aus Spinoza zitierten Stellen benutzten wir die Übersetzung von Stern unter Kontrolle des Bruderschen Originaltextes.

Berlin, im Mai 1922.

Benzion Kellermann.

Inhalt.

Erster Teil.

Zweiter Teil.

Erster Teil.

Über Gott.



A. Definitionen und Axiome.

Spinoza eröffnet die Darstellung seiner Ethik mit folgender Definition: Unter Ursache seiner selbst verstehe ich etwas, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder etwas, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.

Rein historisch genommen erinnert diese Definition von der Koinzidenz der Essenz mit der Existenz unwillkürlich an das ontologische Argument Anselms von Canterbury[1]) im „Proslogium": „Wir haben die Idee eines Wesens, des höchsten, das wir uns denken können. Eine solche Vorstellung schließt notwendig die Existenz ein, denn die Existenz ist eine Vollkommenheit, die also dem höchsten Wesen zukommen muß." Immerhin läßt sich zweifeln, ob dieses rein ontologische Motiv mit jener Hypostase des Kausalitätsgesetzes zusammenhängt, die für Spinoza typisch ist.

Dagegen finden wir die Reziprozität zwischen oberster Ursache und absoluter Existenz deutlich bei Avicenna[2]) vertreten: „Der Notwendige im absoluten Sinne, der in sich notwendig ist, kann jedoch nicht verursacht werden, und so bleibt nur noch übrig, daß der in sich notwendig Seiende, absolut genommen, als notwendig Seiender in sich selbst real existiert, ohne jene supponierte Wesenheit."

Es bedarf keiner großen Überlegung, um sofort zu erkennen, daß sich in diesen Reflexionen nur jene Gleichung wiederholt, die die gesamte Philosophie von Aristoteles bis zu den letzten Ausläufern der arabischen, jüdischen und christlichen Scholastik beherrscht: Für Gott sind intelligens, intelligibile und intellectum, d. h. Denker, Begriff und Begriffsobjekt eine unteilbare identische

[1]) de Wulf, Gesch. der mittelalterl. Philos. 1913, S. 136 u. Anm. 3, 4, 5.

[2]) Metaphysik, übers. von Horten, S. 502.

Einheit. Auf Grund dieser Identität ist dann Gott die absolute Individuität. Die Individuität Gottes bekundet sich also darin, daß Gott jenseits aller individuellen Gestaltung steht, um nur in dieser durchaus negativen Stellung zur Welt seiner unendlichen Besonderheit inne zu werden.

Daraus ergibt sich dann der weitere Schluß, daß das oberste Sein frei von jeder generischen Bestimmung bleiben muß, weil jede generische Modifikation einen höheren Begriff voraussetzt, als dessen Unterart diese Bestimmung sich erweist. Unmöglich aber kann Gott durch Begriffe charakterisiert werden, die durchaus dem Bereich des Endlichen angehören. Daher führt Spinoza in seiner zweiten Definition aus:

„Endlich in seiner Art heißt ein Ding, das durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir stets einen anderen größeren begreifen. Ebenso wird ein Gedanke durch einen anderen begrenzt. Dagegen wird ein Körper nicht durch einen Gedanken, noch ein Gedanke durch einen Körper begrenzt.“

Spinoza geht hier von der Erwägung aus, daß all unsere Begriffe stets einen umfangreichen Gedankenkomplex voraussetzen, als dessen Ausschnitt sie fungieren. Mag deshalb auch der als Modifikation dienende Begriff noch so umfangreich sein — stets bildet er etwas Endlich-Begrenztes gegenüber dem größeren Begriff, dessen Unterart er in Gesellschaft mit anderen Begriffen bildet. Mithin gibt es keinerlei positive Begriffe, die als Attribute Gottes in Betracht kommen könnten, denn sie alle verendlichen das Wesen Gottes, was dessen Verneinung gleichkommt: omnis determinatio est negatio.

Ähnlich drückt sich auch Avicenna in der erwähnten Stelle aus: „Das erste Seiende hat kein Genus, weil es keine Wesenheit hat[1]). Dasjenige aber, was keine Wesenheit hat, hat auch kein Genus, weil das Genus ausgesagt wird als Antwort auf die Frage, was das Ding sei. Das Genus ist in gewisser Hinsicht ein Teil des Dinges. Der erste Seiende aber ist, wie auseinandergesetzt wurde, nicht zusammengesetzt.“

Unter solchen Voraussetzungen ist es deshalb nur selbstverständlich, wenn Spinoza als dritte Definition die These folgen läßt: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d. h. etwas, dessen Begriff nicht den

[1]) Vgl. die Bemerkung Hortens S. 504 Z. 10 v. o. u. ff.

Begriff eines andern Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden."

Aus dieser Reflexion ergibt sich mithin, daß Spinoza die methodische Struktur der Substanz-Definition auf eine völlig neue logische Grundlage stellt. Diese Definition ist in einem gewissen Sinne explizit, sofern sie gleichsam erzeugenden Charakter hat; denn ihr Inhalt wird als etwas völlig Originales dem erkennenden Bewußtsein nahegebracht. Wie läßt sich jedoch ein derartiges von aller Schulphilosophie abweichendes Denkverfahren rechtfertigen? Wo etwas begriffen werden soll, da muß doch — wenigstens im Sinne der traditionellen Logik — stets eine Subsumtion des neuen Einzelgegenstandes unter ein bekanntes Genus stattfinden — sonst bliebe ja nur noch die bloße Interjektion des Aristotelischen τόδε τι übrig. Was für eine neue Logik hat also Spinoza hier im Auge? Sollte er etwa an die Platonische Ideenlehre denken, derzufolge die Idee nur einen Entwurf, eine Aufgabe, eine Skizze bildet, die in harter Arbeit kultureller Prozesse ihrer Erfüllung harrt? Dann freilich wäre die aus diesem neuen Definitionstyp hervorquellende Substanz nur ein Ziel, dem erst in der unendlichen Zukunft der Charakter der Existenz, des Daseins zugesprochen werden könnte. Die Substanz wäre dann nichts anderes als der Primat der reinen Vernunft.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine solche idealistische Interpretation schon an der ersten Definition scheitern muß. Die Substanz, die doch mit der „Ursache seiner selbst" identisch ist, müßte in der Koinzidenz zwischen Essenz und Existenz den Kern ihres Wesens erblicken. Aber gerade diese Koinzidenz ist es, die mit dem Geiste Platonischer Ideenlehre aufs schärfste kontrastiert. Denn hier ist es gerade die ewige Spannung zwischen Essenz und Existenz, die der Platonischen Idee ihre Signatur verleiht. Eine idealistische Interpretation verbietet sich übrigens noch aus anderen Gründen. Um den Begriff der Endlichkeit klarzulegen, weist Spinoza in der zweiten Definition darauf hin, daß wohl ein Gedanke von einem anderen Gedanken begrenzt werden könne, nicht aber ein Gedanke von einem Körper und umgekehrt. Demnach herrscht zwischen Gedanke und Körper das Verhältnis der absolutesten Heterogenität. Ist aber ein solches Auseinanderreißen von Gedanke und Körper mit idealistischem Denken vereinbar? Muß nicht

auch der Körper zum Gedanken verwandelt werden, wenn er überhaupt Objekt des Bewußtseins werden soll? Und besteht nicht die nicht hoch genug zu würdigende Tat Descartes' darin, daß er mit seiner Entdeckung der analytischen Geometrie zwischen Denken und Ausdehnung das Verhältnis der gegenseitigen Entsprechung aufrichtete? Wie läßt sich dann der Begriff einer zwischen Gedanke und Körper absolut waltenden Heterogenität noch aufrecht erhalten? Wie kann man ferner bei der Annahme einer solch grundsätzlichen Verschiedenheit zwischen Denken und Ausdehnung von einer diesen beiden Antipoden gemeinsamen Grundsubstanz sprechen, als deren Differenzierungen diese beiden polaren Momente gelten sollen? Und doch ist das Lebenselement aller idealistischen und ganz besonders der Platonischen Philosophie die Einheit des Systems, die μία τις ἰδέα.

Die verfänglichste Konsequenz dieser Heterogenität liegt aber darin, daß beide Extreme als Attribute der Substanz dienen sollen. Wird dadurch nicht die Substanz selbst zum Träger unausgleichbarer Gegensätze? Zwar sagt Spinoza, daß die Substanz in sich ist und durch sich begriffen wird, also sich einer unanfechtbaren Isoliertheit erfreue, aber trotzdem wird Spinoza die Beziehung der Substanz zur Welt nicht leugnen wollen, soll die Substanz — die Substanz des Kosmos sein, ganz davon zu schweigen, daß die Substanz auch als hypostasierte Kausalität notwendig auf die Kausalitätsobjekte angewiesen ist. Weshalb bemüht sich mithin Spinoza so krampfhaft, die Substanz vor jeder Berührung mit der Welt zu bewahren? Weil er offenbar der Meinung ist, daß hierdurch die Sonderstellung Gottes getrübt werden könnte. Er teilt in diesem Bestreben das Schicksal aller Ontologen, die dem auf makroskopischer Erweiterung menschlicher Funktionen fußenden Gottesbegriff ein spiritualistisches Vorzeichen verleihen, um ihm, gegenüber der Vergänglichkeit irdischer Relationen, den Ewigkeits- und Absolutheitscharakter zu retten. Daß sie freilich mit einer solchen Spiritualisierung und Metaphysizierung ihrem Gotte notgedrungen den letzten begrifflichen und begreifbaren Rest rauben, liegt außerhalb ihrer Denkrichtung. Denn ein derartiges Hineinheben irdischer Relationen in die Sphäre der Transzendenz muß stets — rein logisch genommen — eine Auflösung aller Diesseitselemente nach sich

ziehen. Was dann übrig bleibt, ist ein Begriff ohne Anschauung oder eine Anschauung ohne Begriff — beides Gebilde, über die *Kant* ein für allemal sein Verdikt gesprochen hat.

Nach all diesen Erörterungen bleibt somit eine *Apriorisierung* des Spinozistischen Substanzbegriffs ausgeschlossen. Daß auch die an *Aristoteles* orientierte Schulphilosophie nicht das methodische Rüstzeug für die Entstehung der Substanzdefinition liefern kann, wurde bereits ausgeführt. Auf welche sonstigen methodischen Argumente stützt sich Spinoza? Es ist offenbar, daß Spinoza mit seiner typischen Abwehr aller *positiven* Attribute Gott aller Relativität entrücken möchte, um seine *Positivität* um so sicherer zu behaupten! Wir wissen, daß Spinoza in mancher Hinsicht ein Parteigänger *Maimunis* ist; und gerade dieser Philosoph vertritt den Standpunkt, daß in und mit der Ablehnung aller positiven Attribute die *Realität Gottes* nur umso fester verankert werde. Sollte sich nicht Spinoza diesen Gedankengang zu eigen gemacht haben?

So überzeugend nun auch diese Vermutung zu wirken vermag, sie muß dennoch als den wahren Sachverhalt verfehlend gelten. Wenn Maimuni auch alle positiven Attribute von Gott fernhält, so bleibt doch noch in seinem Gottesbegriff ein Rest übrig, der abseits aller Seins-Relationen steht, von welchen die positiven Attribute genommen sind, nämlich die *Ethik*. Dieser Rest, der in Wahrheit den Kern des *Maimunidischen* Gottesbegriffs bildet, gelangt jetzt erst zur vollen Entfaltung, weil die Ethik *als Aufgabe* schon im Sinne *Platos* um so mehr ihr Sein behauptet, je weiter sie von den Relationen des *Naturseins* abrückt: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Da jedoch Spinoza den Unterschied zwischen Natur und Ethik prinzipiell bestreitet: deus sive natura, so bleibt nach dem Ausschluß aller Attribute *positiver* Art in Gott nur das leere *Nichts* übrig, dem allerdings dank *ontologischer Spekulation* ein Recht auf Sein verliehen wird.

Was hat jedoch Spinoza erkenntnistheoretisch mit diesem rein ontologischen Gebilde gewonnen, das gänzlich abseits von allen Naturrelationen steht und doch als immanenter Hebel alles Naturseins gelten soll? Er muß vielmehr die Gottheit in ihrer Isoliertheit unbedingt preisgeben, soll sie in irgendeinem Verhältnis zur Natur stehen. Wie aber soll dies geschehen, ohne daß hierbei eine *Relativierung der Gottheit zur Welt*

vonstatten geht? Von vornherein darf angenommen werden, daß jeder Versuch, diese Aporie zu lösen, unbedingt fehlschlagen muß. Denn im gleichen Momente, in dem die Substanz als oberste Ursache wirkt, steht sie nicht mehr außerhalb von Raum und Zeit, sinkt vielmehr in bezug auf ihre kategoriale Geltung unter diese beiden Begriffe herab. Solche Empfindungen teilt zweifellos auch Spinoza und gelangt deshalb in seiner vierten Definition zu folgendem Satze:

„Unter Attribut verstehe ich dasjenige an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig bestimmt.“

Der Verstand soll also da ergänzend eintreten, wo die rein intuitiv arbeitende ontologische Spekulation versagt hat. Denn das scheint auch Spinoza einzusehen, daß man mit einem selbstgenügsamen Gotte, der nach einem Wort des Aristoteles nur sich selbst, aber nicht die Welt denkt, erkenntnistheoretisch wenig anfangen kann. Demgemäß soll der Verstand Attribute erdenken, die zum „Wesen“ der Substanz gehören sollen.

Was sollen nun diese Attribute für einen Charakter haben? Müssen sie sich akzidentell oder substantiell zur Substanz verhalten? Oder genauer: Bilden sie das Wesen der Substanz selbst, oder kann die Substanz auch ohne sie bestehen? Zwar sagt Spinoza, der Verstand betrachte sie als zum Wesen der Substanz gehörig — ist aber damit die Urteilsfunktion des Verstandes der der intuitiven Spekulation gleichwertig? Und wenn dies der Fall ist: Wozu bedarf es dann des ontologischen Schlußverfahrens überhaupt? Indessen kann von einer Gleichwertigkeit beider Instanzen schon deshalb keine Rede sein, weil die Spekulation von einer bis zur Einzigkeit verdichteten absoluten Einheit spricht, während die Verstandesfunktion eine Mehrheit von Attributen in die Substanz synthetisch hineinliest oder analytisch aus ihr heraus interpretiert.

Oder sollte etwa die Spinozistische Einheit mit der Unendlichkeit identisch sein, wie ja auch bei Plato die Einheit die Aufgabe der unendlichen Synthese enthält? Fast scheint das der Fall zu sein, da ja Spinoza selbst in seiner sechsten noch zu besprechenden Definition dem Grundgedanken Raum gibt, daß die Substanz aus unendlich vielen Attributen bestehe. Ist dies aber richtig, so würde der Verstand nur das wiederholen, was die Spekulation erschaut hat: Die wahre Einheit der Sub-

stanz ist die unendliche Synthese, weshalb die Substanz auch aus *unendlich vielen Attributen* besteht.

Prüft man freilich die Definition etwas genauer, so erkennt man bald die Hinfälligkeit einer derartigen Vermutung. Der Begriff der Platonischen Unendlichkeit ist kein Sein, kein Dasein, sondern eine Aufgabe, ein Sollen, eine *Methode*, die erst in der unendlichen Zeit ihre Lösung sucht. Dazu kommt noch ein anderes Moment: Die Unendlichkeit als Aufgabe setzt stets das Vorhandensein zweier Heterogenitäten, wie die des Endlichen und Unendlichen, voraus, die in ewiger Spannung verharren. Trotzdem verstößt dieses Vorhandensein von Antipoden nicht gegen die Einheit des Systems, weil gerade in der Einheit des Systems die gleichzeitige Erzeugung von Heterogenitäten beschlossen liegt, da sich die aus dem *Urdenken* primär abfließende *Korrelation* ihre Objekte der Unendlichkeit und der Endlichkeit selbst herbeiholt.

Das ist natürlich ganz anders bei *Spinoza*. Da bei ihm überall nicht das Verhältnis der Korrelation, sondern das der *Identität* obwaltet, so erscheinen Endliches und Unendliches *unmittelbar* auf der Bildfläche des Denkens, so daß die *Verschiedenheit* eine absolut *ursprüngliche* ist. Welches Prinzip steht jedoch Spinoza zur Verfügung, um der unendlichen *Verschiedenheit* den gleichen Urcharakter zu verleihen wie der unendlichen *Einheit*? In Gott bzw. in der Substanz kann der Ursprung dieser Verschiedenheit nicht zu suchen sein, da Gott der Welt völlig *transzendent* gegenübersteht, gerade weil er ihr *restlos immanent* ist. Allerdings kann dann Gott bei seiner transmundanen Stellung der Welt gegenüber auch nicht als *Einheitsprinzip* figurieren, aber immerhin könnte dann doch Gott auf dem Wege der *Analogie* als *Paradigma* der Einheit dienen. Welchem Oberbegriff entnimmt jedoch Spinoza, wenn auch nur per analogiam, das Prinzip der *Verschiedenheit*?

Wiederum möchte man fragen: Setzt denn nicht die stark unterstrichene Behauptung von Gottes *identischer Einheit* die Existenz einer *unendlichen Verschiedenheit* voraus, der gegenüber Gottes Einheit scharf abgegrenzt werden muß? Und ist nicht hiermit die *göttliche Transzendenz* trotz aller *Isoliertheit* auf die Welt der Verschiedenheit abgestimmt? Dennoch läßt sich mit dieser Frage einer *ontologischen* Spe-

kulation gegenüber nichts anfangen. Gewiß ist psychologisch die Entstehung des Gottesbegriffs gar nicht anders zu begreifen, als daß er im ausgesprochenen Gegensatz zur unendlichen Verschiedenheit sein Selbst gewonnen hat. Aber die ontologische Etikette, die diesem Begriffe zuteil wird, hebt ihn ins Reich des Absoluten und bricht alle Brücken ab, die den Begriff psychologisch mit der empirischen Wirklichkeit verbunden hatten.

Somit bleibt nach wie vor die Frage offen: Woher bezieht der Verstand das Recht zu einer attributiven Bestimmung der Substanz?

Noch komplizierter wird die Frage, wenn jedes der unendlich vielen Attribute selbst Substanzcharakter involvieren soll. Kann es denn nach der ursprünglichen Definition überhaupt eine Mehrheit von Substanzen geben, wenn wir von der Substanz nichts anderes als die bloße Aseität aussagen dürfen? Würde dann nicht auf alle Fälle die Zahl eine erkenntnistheoretisch höhere Dignität besitzen als die Substanz?

Daß Spinoza solche krassen Widersprüche nicht selbst empfunden haben soll, läßt sich kaum annehmen. Wenn er sich dennoch über sie hinwegzusetzen wagte, so geschah dies offenbar nur deshalb, weil er wieder die Verbindung mit der unendlichen Vielheit der Dinge gewinnen mußte, die er durch seinen formalistisch abstrakten Substanzbegriff hinter der Einheit abgebrochen hatte. Ist aber mit dieser psychologischen Erklärung systematisch und logisch der Widerspruch beseitigt? Oder sollte Spinoza die Lösung dieser Aporie durch Identifizierung der Einheit mit der Vielheit erstreben wollen, was — wertlogisch gesehen — auf eine Äquivalenz zwischen ontologischer und methodologischer Denkart hinausliefe?

Wie aber, so muß man weiter fragen, läßt sich mit dieser Identität zwischen Substanz und Attribut, die doch beide sinnenfremden Instanzen ihre Geltung verdanken, der Begriff des Modus in Einklang bringen, der als „eine Erregung der Substanz" definiert wird? Sollen hier etwa aktives und passives Denken auch als gleichwertige Funktionen angesehen werden?

Kann überhaupt die Substanz, das Denken alles Denkens, zu einem Objekte degradiert werden? Spinoza definiert noch den Modus als „etwas, das in einem andern ist, durch welches es auch begriffen werden kann"! Wenn aber das Wesen der Sub-

stanz gerade durch seine absolute Isoliertheit im Kreise aller übrigen unendlich vielen Gegenstände bezeichnet wird, wie kann es dann mit einem relativen Beziehungsbegriffe vereinigt werden? Oder wollte Spinoza mit dieser Definition die absolut unendliche Individuation der absolut unendlichen Relativität gleichsetzen? Was wäre mit einer solchen Gleichsetzung gewonnen?

Eine andere Auffassung geht bekanntlich dahin, daß sich zwischen den drei Begriffen Substanz, Attribut und Modus das Verhältnis einer wertlogischen Abstufung erkennen lasse: Wie die Substanz den übergeordneten Begriff gegenüber den Attributen darstelle, so die Attribute den übergeordneten Begriff gegenüber den Modis. Wäre diese an der Aristotelischen Begriffstechnik orientierte Interpretation richtig, so wäre die Identität der drei Begriffe ebenso erwiesen, wie die zwischen dem Philonischen Logos und dem ihm übergeordneten Gott bzw. der ihm untergeordneten Materie.

Für die Richtigkeit einer solchen Interpretation spräche schon die Verwandtschaft Spinozistischer Reflexionen mit der Universalienphilosophie, die ja nur eine metaphysische Wendung der Emanationslehre bedeutet[1]). Der Einwand freilich, der sich gegen die Identität der absoluten Substanz mit dem Substrat der Emanation richtet, wäre dahin zu erledigen, daß ja alle Nachplatonischen Denker in einer solchen Identität nichts Widerspruchsvolles zu entdecken glaubten.

Fraglich bliebe nur bei einer solchen Interpretation der eine Punkt: Auf welchem Prinzipe beruht die Abstufung selbst? Ist es metaphysisch-ontologischer, oder logisch-objektiver, oder psychologisch-subjektiver Natur? Ist es in einer transzendenten oder in einer methodologischen oder in einer phänomenologischen Welt beheimatet? Entspringt es einer dogmatischen, einer kritisch verstandesmäßigen, einer bloß gefühlsmäßig vollzogenen Reflexion?

Man sieht, es spielt in diese naturgemäß sich aufdrängende Fragestellung jener bekannte scholastische Kalkul hinein, ob Offenbarung oder Verstand oder sinnliche Wahrnehmung hier ihr Spiel treiben?

Der Gedanke liegt nicht fern, daß diese drei Erkenntnisinstanzen — nach scholastischer Methode — derartig aufeinander abgestimmt scheinen, daß sie alle zugleich dasselbe besagen, daß

[1]) Vgl. Kellermann, Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson, 223 ff.

also Ontologie, Logik und Psychologie nur in bezug auf ihre Genese, nicht aber in bezug auf die Sache und den realen Geltungswert voneinander abweichen, so daß Substanz, Attribut und Modus eine identische Einheit bilden. Ist dies auch bei Spinoza der Fall?

Seine Definition über Gott scheint dieser Annahme zu widersprechen. „Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Sein ausdrückt."

Hält man sich für die Erklärung dieser Definition zunächst nur an den Wortlaut, so kann ihr Sinn nur der sein, daß die Substanz die unendliche Zusammenfassung unendlich vieler Unendlichkeiten bedeutet. Das Attribut selbst hat also den Charakter einer unendlichen Synthese, und die Substanz ist die Synthese aller Synthesen. Unwillkürlich muß man hier an die Platonische σύνθεσις εἰς ἕν denken, die nur in der ewigen Grundlegung der Idee ihre methodische Rechtfertigung erhält. Daß von hier aus zur Kantischen „Einheit der Apperzeption" im psychologisch-metaphysischen Sinne und zur Einheit des Gesetzes im methodischen Sinne nur ein Schritt ist, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden.

Problematisch bleibt jedoch auch hier, ob Spinoza den Unendlichkeitsbegriff als Aufgaben- oder als Tatsachenbegriff erfaßt. Ist das erstere der Fall, so ist Gott von der Zeit abhängig, trifft das letztere zu, so muß der Begriff der Entwicklung aus der Denk- und Willensökonomie Spinozas gestrichen werden: Ein Fortschritt in intellektualer und ethischer Hinsicht bleibt ausgeschlossen.

Aus diesen Zweifeln befreit vielleicht die „Erläuterung", die Spinoza zur Definition seines Gottesbegriffs gibt: „Ich sage absolut unendlich, im Gegensatz zu: in seiner Art. Denn was nur in seiner Art unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen. Was dagegen absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Sein ausdrückt und keine Verneinung in sich schließt."

In diesen Zeilen gibt Spinoza der Auffassung Raum, daß der Artbegriff einen geringeren logischen Geltungswert involviere als der ihm übergeordnete Substanzbegriff, weil der Artbegriff an Umfang der ärmere, an Inhalt der reichere sei. Da es jedoch

für den echten Aristoteliker nur auf den Umfangsbereich in der Schätzung des logischen Geltungswertes ankommt, so bedeutet der geringere Umfang gegenüber dem logisch weiteren Substanzbegriff eine Determination d. h. eine Negation der Substanz.

Kann man eine solche Meinung idealistisch nennen? Ist nicht vielmehr im Sinne Kants das Umgekehrte der Fall? Wird nicht die Seinsfülle um so größer, je mehr sie sich dem sinnlichen Gegenstande nähert, weil dieser die unendliche Komplexion unendlich vieler Ideen darstellt? Besteht nicht die wahre Einheit in der unendlichen Vielheit, aber nicht in einer arithmetischen Einzelheit? Müßte dann nicht die Spinozistische Substanz an logischer Dignität tief unter dem Artbegriffe stehen?

Man könnte einwenden: Wenn Spinoza unter Substanz etwa die Gesetzmäßigkeit des Seins versteht, so würde die Gesetzmäßigkeit der Art nur eine Modifikation der Substanz, deren Differenzierung bedeuten. Ist dieses Argument aber wirklich noch idealistischer Herkunft? Wenn wirklich der Begriff der „Artgemeinschaft“ (κοινωνία τῶν γενῶν) ein gut Platonischer Gedanke ist, so ist die Gesetzmäßigkeit an sich in allen Ecken und Enden des Seins latent, ja, man muß hinzufügen, nur hier latent, während die Gesetzmäßigkeit der Substanz nur eine leere Abstraktion ist, die ausschließlich in der analytischen Reflexion des Erkenntniskritikers ein isoliertes Dasein genießt, keineswegs aber in der Welt der Natur als dem Sein der mathematischen Naturwissenschaft.

Aber selbst zugegeben, daß der Substanzbegriff Spinozas dem Seinsbegriff der Gesetzmäßigkeit in der Natur entspräche, wäre denn mit dieser Lehre der Begriff der Gesetzmäßigkeit völlig erfaßt? Wo bleibt die Gesetzmäßigkeit des ethischen und die des ästhetischen Seins, wenn Ethik und Ästhetik keine Unterarten der Natursubstanz bilden sollen? Oder sollte Spinoza auch die Gesetzmäßigkeit dieser Kulturdisziplinen im Auge haben, so daß unter Substanz jene Methodik zu verstehen wäre, die jedem idealistischen System das allgemeine und notwendige Gepräge gibt?

Das entscheidende Kennzeichen einer solchen Gesinnung würde der Freiheitsbegriff Spinozas liefern: Wie bei Kant, so müßte auch bei ihm die ethische Freiheit das „Ding an sich“, d. h. die Substanz schlechthin, bedeuten, und die Natur müßte in dieser Freiheit nicht ihr materiales, sondern ihr intentionales Sein,

ihr letztes methodisches Ziel erblicken. Wie denkt aber Spinoza über diese Freiheit? Er schreibt in seinen Erläuterungen:

„Dasjenige Ding wird frei heißen, das bloß vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und bloß durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder vielmehr gezwungen wird ein Ding heißen, das von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken."

Es bedarf keiner langen Überlegung, um auf Grund dieser Worte zur Erkenntnis zu gelangen, daß der ethische Gott etwas völlig Unfreies ist, sofern er sich in seinem Wirken von ethischen Motiven leiten läßt. Sollte jedoch die Ethik zur Substanz dieses Gottes gehören oder genauer das Wesen seiner Substanz bestimmen, so müßte wiederum die Natur aus seinem Wesen beseitigt werden, die ja von der Ethik dann ihre Direktive erhält. Von einer Gleichstellung des Geistes mit der Ausdehnung könnte dann jedenfalls nicht mehr gesprochen werden.

Es ließe sich freilich auch hier die Möglichkeit eines Ausgleichs konstruieren, wenn Spinoza den Raum als das Beisammen unendlich vieler einlinearer Zeitstrecken ansähe, wodurch der Raum selbst als eine Abwandlung der Zeit erschiene, sofern sich das räumliche Beisammen als die ewige Funktion synthetischer Relationen darstellt. Die Übereinstimmung mit der Ethik würde sich dann darin bekunden, daß auch das ethische Sein ein unendliches Prozedieren bedeutet, das erst in der Ewigkeit seinen Halt und Abschluß gewinnt. Bei dieser Annahme müßte freilich die Zeit als der letzte methodische Anfangspunkt figurieren, ja sie müßte geradezu die Substanz an sich bedeuten.

Wie stellt sich aber Spinoza in Wahrheit zum Zeitproblem? Er schreibt: „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie aus der bloßen Definition des ewigen Dinges als notwendig folgend begriffen wird." Dazu die Erläuterung: „Denn ein solches Dasein wird als ewige Wahrheit, wie das Wesen des Dinges, aufgefaßt, und kann daher durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden, wenn man auch unter Dauer ‚ohne Anfang und ohne Ende' versteht."

Der Sinn dieser Erläuterung ist offenbar darin zu suchen, daß das ewige Ding, also die „Substanz" für die Konstitution ihres Wesens völlig unabhängig von der Zeit ist, daß also der Begriff der Ewigkeit hier gerade den Ausschluß der Zeit bedeutet.

Auch hier könnte man zunächst an Plato denken, für den ja die Idee des Guten jenseits des Seins, also jenseits von Zeit und Raum, ihre logische Stätte findet. Indessen zeigt sich sofort bei genauer Betrachtung, daß zwischen der Platonischen Idee des Guten und dem Spinozistischen Gottesbegriff eine unausgleichbare Differenz herrscht.

Weil bei Plato diese Idee jenseits des Seins steht, gibt es bei ihr nicht nur mit der Zeit, sondern auch mit dem Raume keinerlei Vereinigung. Bei Spinoza jedoch ist die Einheit der Substanz mit dem Raume geradezu ein Fundament des Systems. Allerdings ist dieser Raum dann nicht wie bei Kant als eine prozessual wirkende Synthese aufzufassen, sondern als eine starre zeitfremde metaphysische Gegebenheit, bei der es keinerlei Entwicklung nach rückwärts oder vorwärts gibt: Ohne Anfang und ohne Ende, d. h. ohne jedwede Veränderung. Damit ist aber auch das Schicksal der Spinozistischen Freiheit entschieden: Frei heißt hier nichts anderes als losgelöst von allen Formen der Sinnlichkeit und des Denkens, eine bloße Hypostase der Aseität. Die Freiheit bedeutet also die absolute Preisgabe aller Attribute, deren völlige Negation.

Man wird freilich auch hier wieder zu einem Hinweise auf Platonische Gedankenzüge gedrängt. Ist nicht bei Platon das Nichtsein (μὴ ὄν) das wahre Sein (τὸ ὄντως ὄν)? Wird nicht gerade bei Platon durch die Ausscheidung aller empirischen Bestimmungen aus dem obersten Seinsbegriffe das Sein der Sinnlichkeit nur um so tiefer begründet? Weshalb sollte nicht auch der Spinozistische Substanzbegriff eine ähnliche Interpretation zulassen? Könnte man nicht auch hier sagen: Weil dieser Substanzbegriff jenseits der Zeit steht, verleiht er ihr eine nur um so gediegenere Rechtfertigung?

Und doch wäre eine solche Apologie des Substanzbegriffes völlig verfehlt. Das Platonische Nichtsein ist deshalb ein Instrument für die solideste Verankerung des Seins, weil es sich a priori auf dem Grunde eines Seins erhebt, das viel hochwertiger ist als jenes Sein, zu dessen Begründung es sich berufen fühlt, nämlich auf dem Grunde des methodischen Seins. Weil diesem idealen Sein der Methode in seinen unendlichen Ansprüchen das Sein der Wirklichkeit niemals entsprechen kann, ja, nicht entsprechen darf, eben deshalb ist das Nichtsein dem empirischen Sein überlegen,

um — die Identität zwischen Methode und Anwendung der Methode, zwischen Wahrheit und Existenz zu vereiteln.

Ganz anders aber liegen die Dinge bei Spinoza. Die Attributenlehre des Spinozistischen Substanzbegriffs beruht nicht auf der methodologischen Tendenz, die Ewigkeit der Methode im Interesse einer unendlichen Forschung sicherzustellen, sondern auf dem Bestreben, den auf ontologisch spekulativem Wege erzielten Gottesbegriff vor jeder verstandesmäßigen Erfassung, die ja stets im Sinne Aristotelischer Begriffstechnik eine „Umfassung" und Begrenzung ist, zu bewahren. Spinoza ist in dieser Richtung ein getreuer Parteigänger der Scholastik. Auch bei ihr ist der Gottesbegriff jeder begrifflichen Formulierung und Begrenzung von Hause aus entrückt, weil er auf dem Wege der religiösen Offenbarung seine Existenz schon längst gewonnen hat. Daß aber der Offenbarungsbegriff methodologisch auf dem gleichen Niveau wie der rein metaphysische Spekulationsbegriff steht, bedarf kaum eines Beweises.

Ist nun die Spinozistische Definition wirklich im Sinne eines unabrogierbaren Dogmas zu verstehen? Ließe sich nicht vielleicht auch sie als eine Art hypothetischen Vorentwurfs verstehen, dessen Rechtfertigung und Verifikation auf dem Wege der Forschung erbracht wird? Könnte ihr dann nicht doch der Geltungswert der Platonischen Idee zugesprochen werden?

Um diese Frage im Sinne Kantischer Methodik zu beantworten, müßte man zunächst feststellen, für welches spezifische Kulturproblem der Substanzkalkul einzustehen hat. Unwillkürlich muß man hierbei — im Sinne modern naturwissenschaftlicher Begriffsbildung — an die Physik denken, sofern ja hier die Substanz das Korrelat zur Bewegung darstellt: Die Erhaltung für die Bewegung. Daß sich jedoch eine solche Bedeutung für Spinoza von selbst verbietet, geht schon daraus hervor, daß die Substanz, als eine absolute Souveränität, namentlich im ausgesprochenen Gegensatz zur Bewegung und damit eo ipso auch zur Zeit, zur Geltung gelangt. Damit ist bereits festgestellt, daß die Substanzdefinition als Hypothese für die mathematische Naturwissenschaft jedenfalls nicht in Betracht kommt.

Noch weniger dürfte eine solche Deutung der Definition für die Ethik in Frage stehen. Bekanntlich ist die Ethik im Sinne kritizistischer Denkart auf zwei Hypothesen angewiesen. Die

eine dient zur *Begründung*, die andere zur *Verwirklichung*. Für eine *Begründung* läßt sich jedoch der Substanzbegriff schon deshalb nicht verwenden, weil ja nach Spinoza die Ethik in der Natur enthalten ist. Für eine *Realisation* kann der Substanzbegriff um so weniger Verwendung finden, als die Realisation von dem Begriff der *Zeit* untrennbar ist. Und gerade die Zeit schließt Spinoza so völlig vom Substanzbegriffe aus, daß unbedingt jede Korrelation zwischen beiden Begriffen als eine contradictio in adjecto erscheint.

Klar genug tritt auch der Unterschied zwischen Spinozistischer und Kantischer Richtung an dem *Seinsbegriffe* überhaupt zutage. Für Kant und Plato ist der Begriff des *Seins* von dem des *Daseins*, der *Existenz* streng zu trennen. Das Sein ist der *Grund* des Daseins, sofern alle Wirklichkeitsinhalte aus dem Sein des *Denkens* zu deduzieren sind, auch *die reine Sinnkeit* bildet als Deduktionsobjekt keine Ausnahme. Von *Existenz* jedoch kann nur gesprochen werden, wenn Denken und Sinnlichkeit eine Verbindung eingehen: Ohne die Projektion des reinen Denkens auf die Zeitraumebene als Existenzminimum gibt es für Kant kein Dasein.

Bei Spinoza jedoch werden beide Begriffe, Sein und Dasein, promiscue gebraucht. So ist für ihn die attributenfreie Substanz die Existenz im eminentesten Sinne des Wortes, während das Platonische und Kantische reine Denkgebilde nur ein Sein, aber kein Dasein hat.

Dies läßt sich dadurch erklären, daß Spinoza wie alle Vertreter religiöser Systeme ihren attributenfreien Gott nur so zu retten vermeinen, daß sie ihre bloß abstraktiv deduzierten Substanzgebilde unbewußt zu einer Hypostase erheben, wodurch sie auf intuitiv mystischem Wege die gleichen Attribute wieder aufnehmen, die sie auf logisch metaphysischem Wege hinausgewiesen hatten. Besonders klar tritt diese Eigentümlichkeit aus dem ersten *Axiom* hervor: „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern."

Soll dieser Satz einen angebbaren Sinn haben, so muß offenbar die Bedeutung des Seins im Vordersatze die gleiche sein wie im Nachsatze. Spricht also der Nachsatz von einem Sein im *existentialen* Sinne des Wortes, so trifft dies auch für das Sein im Vordersatze zu. Demnach kann der Satz auch lauten: Alles, was existiert, existiert in sich oder in einem anderen. Was besagt

nun der Begriff eines Seins „in sich“ bzw. der eines Seins „in einem andern“? Geht man für die Beantwortung dieser Frage von *Kant* aus, so muß die Problemstellung als verfehlt bezeichnet werden. Denn alle *existentialen* Individualismen sind beides zugleich: In sich und „in einem andern“. In sich sind sie — soweit der Zweckbegriff des ausschließlich Individuellen ebenso unendlich ist wie der kausale Begriff der unendlichen *Einheit*. Jedes Individualgebilde erstrebt seine Auflösung in die Gemeinschaft der Ideen, wie umgekehrt die Komplexionen der Ideen unendlich viele Formen annehmen, die niemals auszählbar sind. Eine Vereinigung beider Extreme ist freilich nur *asymptotisch* möglich.

Für *Spinoza* jedoch gibt es außer diesen existierenden Individualismen noch solche, die jede Gemeinschaft mit anderen ablehnen, weil sie jenseits aller Individualitäten thronen und dennoch — existieren. Ein solches Abstraktum eines existierenden Nichtindividuums oder einer nichtindividuellen Existenz ist nur bei der Annahme möglich, daß die Ideen eine *aparte* Art des Seins besitzen, das Existenz und Nichtexistenz oder genauer, *Sein und Dasein* zugleich ist. Von einem solchen Zwitterding läßt sich freilich sagen: Es existiert in sich, sofern es als hypostasiertes Abstraktum jede Gemeinschaft mit einem andern ablehnt. Ein solches Ding kann auch bei seiner erkenntnistheoretisch isolierten Stellung nicht durch ein anderes begriffen werden, weshalb Spinoza dem ersten Axiom — freilich ganz überflüssig, weil selbstverständlich — das zweite folgen läßt: „Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.“

Schwierig bleibt nur die Lösung der Frage, auf welche Weise das Begreifen „durch sich selbst“ vonstatten gehen soll. Vom kritischen Standpunkte aus gesehen, ist ein solches Begreifen überhaupt nicht möglich, weil ja hier Begreifen nichts anderes heißt als das Einbeziehen eines neuen Gegenstandes in den Kreis des bereits Erforschten und Erkannten, wobei natürlich keineswegs gesagt ist, daß diese Angleichung an Bekanntes restlos geschieht. Vielmehr wird, wie bereits ausgeführt, die spezifische Komplexion der in dem neuen Gegenstand wirkenden kategorialen Linien stets ein X übriglassen, dessen Auflösung ewig problematisch bleibt. Ein völlig autonomes Begreifen ist nur zu fordern und zu verwirklichen, wenn der neue Gegenstand eine freie Konstruktion des Bewußtseins bildet, die also einen vorläufigen Entwurf

darstellt, dessen Ausführung im unendlichen Fortgang wissenschaftlicher Arbeit zur Tatsache wird. Das Spinozistische „Durch-sich-selbst-Begreifen“ ist jedoch keineswegs — wie bei Kant — eine hypothetische Setzung, ein Ideal, sondern eine bereits vollzogene Setzung, ein Ist und kein Soll, wobei nur problematisch ist, aus welchem Denkarsenal Spinoza die kategorialen Zeit- und Raumformen bezieht, welche seinem selbstherrischen Substanzgegenstande die ewige Konsistenz verleihen sollen, die in Wahrheit gar nicht ausgesprochen werden darf; denn: omnis determinatio est negatio.

Von dieser Annahme durchdrungen dürfte Spinoza auch zwischen Substanz und Welt keinerlei Kausalverhältnis walten lassen, denn nur da, wo zwischen Kausalsubjekt und Kausalobjekt das determinierende Motiv der Zeit- und Raumrelation die gemeinschaftliche Projektionsebene beider Glieder darstellt, kann Kausalität stattfinden. Daher sagt Spinoza mit Recht: „Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt notwendig eine Wirkung, und umgekehrt: wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung folgen.“

Daraus würde sich ergeben, daß Gott unmöglich eine Wirkung hervorbringen kann, weil er doch jedweder Bestimmtheit ermangeln muß. Und da ferner nach dem IV. Axiom die Erkenntnis der Wirkung von der Erkenntnis der Ursache abhängt, so ist auch die Erkenntnis der Ursache für immer ausgeschlossen. Auch das V. Axiom paßt in diesen Gedankenzug: „Dinge, welche nichts miteinander gemein haben, können auch nicht wechselseitig auseinander erkannt werden, oder der Begriff des einen schließt den Begriff des andern nicht ein.“ Denn wenn zwischen Kausalsubjekt und Kausalobjekt bei Verschiedenheit der Zeit nicht ein gemeinschaftlicher Raum, oder bei Verschiedenheit des Raumes nicht eine gemeinschaftliche Zeit der Relation zugrunde gelegt wird, kann von Ursache und Wirkung überhaupt nicht gesprochen werden.

Sind dies aber auch die Konsequenzen, die Spinoza aus diesem erkenntnistheoretischen Tatbestande zieht? Es wird sich zeigen, daß gerade das Gegenteil zutrifft. Aus den Kantischen Deduktionen folgt, daß Gott niemals Ursache der Welt sein kann, weil hierdurch Gott und Welt auf eine gemeinschaftliche Raumzeitebene gestellt werden müßten, wodurch der Absolutheitscharakter der prima causa beseitigt würde, für Spinoza jedoch erhellt gerade

2*

aus solchen Schlußfolgerungen die unangreifbare Souveränität der göttlichen Substanz, weil für ihn die Bestimmtheit Gottes ebenso selbstverständlich ist wie die Bestimmtheit der Welt. Wenn aber die Bestimmtheit Gottes für Spinoza eine unangreifbare Position bedeutet, wird dann nicht die Frage entstehen: Welche übergöttliche Bestimmtheit kann als die bestimmte Ursache der göttlichen Bestimmtheit angesehen werden? Denn daß hier die Frage nach dem regressus ad infinitum erfolgen muß, ergibt sich aus der Überlegung, daß für jedes Bestimmungsobjekt das Bestimmungsagens erfragt werden muß, soll das logische Prinzip der Einheit zur Geltung gelangen. Jede Bestimmtheit setzt als Einzelheit d. h. als Mehrheit das übergreifende Prinzip der unendlichen Allheit d. h. der Einheit voraus, ganz davon zu schweigen, daß auch im formallogischen Sinne des Aristotelischen Prinzips der Seinsgegensätze eine solche Frage nicht zu umgehen ist.

Wenn nun für Spinoza Gott und Welt d. h. Idee und Gegenstand auf ein und derselben logischen Basis stehen, so setzt es auch nicht weiter in Erstaunen, wenn für ihn nach Axiom VI zwischen einer wahren Idee und ihrem Gegenstande absolute Übereinstimmung herrscht: „Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen.“ Denn worin sollte die Idee ihrem Gegenstande an logischer Valenz überlegen sein, wenn beide Instanzen an der gleichen Bestimmtheit partizipieren, wenn das Universale der res völlig inkarniert ist? Hier kann auch nicht mehr von einer „Abbildtheorie“ gesprochen werden, denn das Aristotelische Abbild setzt wenigstens insofern eine Inkongruenz zwischen Begriff und Gegenstand voraus, als der Begriff stets dem Gegenstand um so mehr an Umfang überlegen bleibt, je ärmer er an Inhalt ist. Hier gibt es keinerlei Verschiedenheit zwischen Begriff und Gegenstand, zwischen Geist und Materie, denn der Geist — das ist die Materie, und die Materie — das ist der Geist.

Naturgemäß bildet daher das VI. Axiom den logischen Abschluß dieser ganzen Problematik: „Was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Wesen schließt die Existenz nicht ein.“ Wenn Gott und Materie derartig aufeinander abgestimmt sind, daß zwischen ihnen völlige Äquivalenz herrscht, dann ist in der Tat die Existenz ein ebenso integrierender Bestandteil des Begriffs, wie andererseits schon die begriffliche Fassung die Existenz des zu begreifenden Gegenstandes sicherstellt. Und wie verhält es sich mit den Aristotelischen Phantasie-Universalien? Wo-

durch unterscheiden sie sich von den existierenden Gegenständen, wodurch von der göttlichen Substanz? Welches logische Kriterium beweist die Unmöglichkeit ihrer Existenz? — — —

B. Lehrsätze.

Nachdem Spinoza in seinen Definitionen und Axiomen das logische Rüstzeug für die Begründung seines Systems gewonnen zu haben glaubt, beginnt er mit der Entwicklung der Grundgedanken, für deren Ableitung er nur auf seine Definitionen und Axiome zurückzugreifen braucht. Für den Gang unserer Untersuchung ist es methodologisch richtiger, das Ziel der Lehrsätze, ihren systematischen Aufbau und Zusammenhang für sich zu betrachten, ohne Rücksicht darauf, ob die in den Definitionen und Axiomen vorhandenen Beweise auch zutreffend sind. Denn wenn sich schon in der systematischen Gliederung Lücken ergeben sollten, so ist auch das Fundamentalprinzip erschüttert, das ja mit den Definitionen aufs innigste zusammenhängt. Trotzdem wird die spätere kritische Nachlese auch dieser logischen Elemente von Vorteil sein, da sie ja aufs deutlichste zeigt, daß sich ein Fehler in der Grundlegung bis in die letzten Ausläufer des Systems bemerkbar macht, und ganz gewiß bei einem Systematiker, wie Spinoza es ist, der ja nur more geometrico die Geschlossenheit seines Beweisverfahrens demonstriert.

Der erste Lehrsatz lautet: Die Substanz ist von Natur früher als ihre Erregungen.

Will man nicht annehmen, daß Spinoza mit diesen Worten auch die Substanz der Zeit, als ihrem Beurteilungsfaktor, unterziehen will, so kann mit diesem Satze nur die völlige Apriorität der Substanz gegenüber den Modi gemeint sein. Für die Charakteristik der Substanz bleiben die Erregungen zunächst außer Betracht, wobei die Frage noch nicht diskutiert wird, welcher außersubstantiellen Instanz die Modi ihre Herkunft verdanken. Schon jetzt erhebt die Alternative drohend ihr Haupt: Entweder sind die Modi illusionäre Gebilde, oder sie setzen das Vorhandensein einer zweiten Substanz voraus, die sogar noch logisch mächtiger als die erste ist, sofern sie die erste zum Objekte degradiert. Trotzdem wird sich die Diskussion um die Modi früher oder später nicht vermeiden lassen, da die Frage

einer lückenlosen Beziehung zwischen Substanz und Einzelding nicht umgangen werden kann, soll die Substanz kein isoliert stehendes metaphysisches Abstraktum, sondern ein kosmisches Schöpfungs- und Gestaltungsprinzip markieren.

Zunächst sucht nun Spinoza das Verhältnis zwischen Substanz und Attribut klarzustellen. Er führt aus: Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts miteinander gemein. Hieraus ergibt sich, daß die Attribute für die Struktur des Substanzbegriffs von entscheidender Bedeutung sind, sie bilden geradezu ihre integrierenden Bestandteile. Zur Begründung dieser These verweist Spinoza auf die dritte Definition, derzufolge jede Substanz „in sich sein" und „durch sich begriffen werden muß". Diese Spezifikation des völlig existentialen und begrifflichen Fürsichseins muß im Attribute zum Ausdruck gelangen. Was bedeutet dann aber methodisch das Attribut, wenn es eine reine Ausnahme, ein rein eximiertes Verhältnis anzeigen soll? Beruht nicht das Wesen des Attributs formallogisch auf dem Prinzip, das zu charakterisierende Objekt mit Beziehungen auszustatten, die auch an anderen Objekten auftreten, soll das Attribut keine leere Tautologie bedeuten? Das gilt nicht nur von Attributen, die in synthetischen Urteilen ihren Ursprung haben, sondern auch von solchen analytischer Prägung. Denn auch hier muß die logische Aussprache auf Begriffe rekurrieren, die bereits in anderem Zusammenhange ermittelt wurden und dadurch als bekannt vorausgesetzt werden.

Steht die Sache aber so, daß für das Wesen des Attributs kein Merkmal namhaft gemacht werden kann, dem eine von der Substanz zu unterscheidende Bestimmung zugesprochen werden kann, so ist vor allen Dingen gar nicht einzusehen, weshalb nicht Substanz und Attribut als Identitäten angesprochen werden. Noch weniger kann einleuchten, weshalb nur von einer Substanz und von mehreren Attributen gesprochen werden soll?

Es scheint nun, als ob Spinoza bei all diesen Präliminaruntersuchungen weniger die metaphysische Substanz im Auge hat, als vielmehr den Substanzbegriff überhaupt, den er, nach Aristotelischem Vorbilde, mit dem grammatikalischen Subjektbegriffe verwechselt. Hier greifen in der Tat all jene Koordinations- und Subordinationsverhältnisse Platz, die Spinoza ex cathedra voraussetzt. Indem er nun diese Verhältnisse auf die

metaphysische Substanz mit ihren kosmischen Objekten überträgt, gewinnt er unmittelbar seine ontologischen Weltformeln. Dabei ist es selbstverständlich, daß bei einer Hypostasierung rein formallogischer Abhängigkeitsverhältnisse die Zeitform gänzlich ausgeschaltet wird, weil ja die logische Abhängigkeit jenseits aller Zeitrelation ihre Stätte findet. Wo aber die Zeitrelation entfällt, da kann auch niemals eine ursächliche Beziehung walten. Demnach gibt es auch bei verschiedenen Attributen keinerlei Gemeinschaft, denn der Begriff der Verschiedenheit setzt bei Spinoza eo ipso die Abwesenheit der Zeit voraus. Wenn aber die Zeit nicht eines der Mitkonstituentien der Gegenstände ist, kann auch keine begriffliche Wahrheit erkannt werden. Daher sagt Spinoza scheinbar im Kantischen Sinne:

Von Dingen, welche nichts miteinander gemein haben, kann nicht das eine Ursache des andern sein. Und Spinoza fügt mit Recht hinzu: „Wenn sie nichts miteinander gemein haben, so können sie nicht wechselseitig auseinander erkannt werden. Daher kann das eine nicht Ursache des andern sein.“ Hier ist also die Wendung aus dem Logischen ins Metaphysische unverkennbar. Eine Erkenntnis ist nur möglich, wenn tatsächlich Gemeinschaftsbeziehungen — jenseits des Denkens — vorhanden sind. Man möchte aber fragen: Wie läßt sich die Abwesenheit der Gemeinschaft feststellen? Werden nicht auch hier wieder Gemeinschaftsbeziehungen vorausgesetzt, ohne deren Annahme die Verschiedenheit, d. h. die Abwesenheit der Gemeinschaft, gar nicht erkannt werden kann? Gibt es denn überhaupt eine Verschiedenheit ohne Gemeinschaft, eine Einheit ohne Sonderung? Spinoza bejaht scheinbar diese Frage und fährt deshalb fort:

Zwei oder mehrere verschiedene Dinge unterscheiden sich voneinander entweder durch die verschiedenen Attribute der Substanzen, oder durch die verschiedenen Erregungen derselben.

Wüßte man nicht aus den späteren Untersuchungen, daß Spinoza tatsächlich unendlich viele Attribute mit substantialem Charakter annimmt, so könnte man glauben, daß Spinoza diesen Lehrsatz nur deshalb aufgestellt hat, um so mit allmählicher Verengung des Definitionsbereichs seinem Endziele dialektisch immer näher zu kommen. Nachdem nämlich Spinoza rein

definitorisch ermittelt hat, daß eine Verschiedenheit von Dingen nur substantialiter oder attributiv oder endlich modaliter denkbar sei, wirft er das Problem auf, ob Verschiedenheit von Dingsubstanzen auch bei attributiver und modaler Gleichheit möglich sei. Diese Frage hat nämlich deshalb für Spinozas Beweisgang das größte Interesse, weil bei einer Bejahung jener Frage die Einheit der Welt verloren ginge. Andererseits wird damit auch indirekt der Gedanke einer Mehrheit von Substanzen mit verschiedenen Attributen als absurd erledigt. Da zwischen den verschiedenen Substanzen keinerlei Beziehung stattfinden kann, so können diese Substanzen als Mehrheitsgebilde auch nicht in das Blickfeld der Erkenntnis als Substanzen fallen, wodurch im Grunde nur eine Substanz existiert, weil diese allein wirklich erkannt werden kann.

Auch hier liegt der Gedanke außerordentlich nahe, Spinoza für einen Vor- und Parteigänger Kants zu halten. Denn wenn nur das als Existenz gewertet wird, was erkannt werden kann, so ist in der Tat jener phänomenologische Standpunkt erreicht, der dem Kantischen Denken seine Signatur verleiht. Und dennoch wäre auch hier eine derartige Schlußfolgerung verfehlt. Die Erkenntnis Spinozas ist völlig verschieden von der Kantischen: Spinozas Denkprozeß ist ein rein metaphysisch scholastischer, Kants ein rein kritisch transzendentaler. Wenn Kant sagt, wir lesen nichts aus der Natur heraus, was der Verstand nicht in sie hineingelegt hat, so sagt Spinoza, wir legen nichts in die Natur hinein, was nicht schon vorher, d. h. a priori in ihr gelegen hätte. Daher ist auch die Gesetzmäßigkeit, die manche Spinozainterpreten in der Substanz sehen, eine andere als die Kantische. Für Kant ist diese Gesetzmäßigkeit in die Natur hineinkonstruiert oder genauer als Natur konstruiert, für Spinoza jedoch ist diese Gesetzmäßigkeit mit der Natur identisch — auch wenn es keinen die Gesetzmäßigkeit erzeugenden Verstand gäbe. Denn diese Gesetzmäßigkeit ist überhaupt nicht die des konstruktiven, phänomenologischen Denkens, sondern die begrifflicher Abstraktion, die die Natur, weil dem Begriff adäquat, als etwas völlig Gegebenes voraussetzt, auch für den Fall, daß der Begriff als das Universale früher wäre als die ihm entsprechenden Einzeldinge. Damit ist überhaupt die prinzipielle Differenz zwischen Kritizismus und Spinozismus auf die kürzeste Formel gebracht: Die Kantische Gesetz-

mäßigkeit konstruiert erst die Natur, die somit ein ewiges Problem, eine ewige *Aufgabe* bildet, weil die Gesetzmäßigkeit selbst ewig neu entdeckt und erschaffen werden muß. Die Spinozistische Gesetzmäßigkeit steht außerhalb der Zeit, weshalb auch von Gesetzmäßigkeit im Sinne einer Erzeugung bei Spinoza nie gesprochen werden kann.

So hat nun Spinoza auf Grund seiner ersten fünf Lehrsätze die Einheit der Substanz im Sinne arithmetischer Bestimmung erreicht: *Die* Substanz kann zahlenmäßig nur *eine* sein. Nun gilt es, im Sinne einer religiösen Metaphysik die *Omnipotenz* der Substanz festzustellen. Daher lautet der sechste Lehrsatz: *Eine Substanz kann von einer anderen Substanz nicht hervorgebracht werden.*

Spinoza will offenbar mit diesem Satze die absolute Souveränität der Substanz hervorheben. Er fühlt instinktiv, daß man bei der Unendlichkeit des metaphysischen Bedürfnisses auch auf den Substanzbegriff den regressus ad infinitum anwenden kann. Was würde aber aus dem Zentralbegriff des Systems werden, wenn dieser die metaphysische Wißbegier nicht zum Schweigen brächte. Es muß also hier nicht diktatorisch, sondern rein logisch der Gedanke deduziert werden, daß der Substanzbegriff jenseits des Kausalitätsgesetzes steht. Ist der Beweis hierfür wirklich erbracht? Schon die ganze Fragestellung spricht dagegen. Wäre wirklich die Substanz, als die Idee der Ideen, als die Gesetzmäßigkeit an sich, die Spitze der Spinozistischen Begriffspyramide, so würde es sicher niemand beikommen, nach der Ursache der Ursachen zu fragen, denn die oberste Gesetzmäßigkeit steht *über* dem Ursachenbegriff, nicht *unter* ihm. In dem Momente jedoch, in dem ich eine derartige Frage nur aufwerfe, habe ich implizite auch zugegeben, daß die Substanz nicht das Ding schlechthin, sondern ein Ding ist, das der gesetzlichen Grundrelation aller Dinge unterworfen ist.

Wie gestaltet sich nun Spinozas Beweisführung? Spinoza beruft sich hierbei auf die vorangegangenen Lehrsätze, wonach es nicht zwei Substanzen mit gleichen Attributen geben darf, weshalb bei Abwesenheit aller Gemeinschaftsbeziehungen auch das Gesetz von Ursache und Folge entfällt. Spinoza sagt mithin, wo die *Zahl*relation der Mehrheit nicht vorhanden ist, kann unmöglich eine *Ursachenrelation* Platz greifen. Kann aber ein solcher Begriff, dem der kausale Anschluß nach *rück-*

wärts fehlt, eine ursächliche Beziehung nach vorwärts gewinnen? Kann der Substanzbegriff, der im Sinne Spinozas jenseits von Zeit und Zahl steht, die Ursache der Einzeldinge darstellen? Man wende nicht ein, daß auch die Platonische Idee und das Kantische Ding an sich eine solche Beziehung zu den Dingen eingehen, während auch ihnen der Abschluß nach rückwärts versagt ist. Denn Idee und Ding an sich, soweit man darunter die Methode der Forschung versteht, entstehen erst in und mit ihrer erzeugenden Funktion: Die Erzeugung ist das Erzeugnis. Aus diesem Grunde kann sie weder Objekt noch Subjekt des Kausalgesetzes sein, weil sie stets beides zugleich ist: Subjekt als Objekt und Objekt als Subjekt. Sobald ich jedoch mit Spinoza sage, die Substanz sei nur Subjekt und niemals Objekt, so habe ich sie zu einem Gebilde erhoben, dessen Ursprung völlig im Dunkel liegt, und das vor allen Dingen — unabhängig von seinen erzeugenden und verursachenden Wirkungen existiert. Das ist aber wiederum einer der fundamentalen Unterschiede zwischen Kant und Spinoza: Für Kant existiert die Substanz bzw. die methodische Gesetzmäßigkeit nur, soweit sie funktionale Arbeit leistet, sie ist also Wirkung ihrer selbst und Ursache ihrer selbst, für Spinoza aber existiert die Substanz nicht als Funktion, d. h. als ausschließlich prozessuale Handlung, sondern als Ding — auch ohne funktionellen Betrieb, gerade deshalb, weil sie nur Subjekt und niemals Objekt ist. Mit vollem Recht hat man deshalb den Gegensatz von Subjekt und Objekt im Sinne Kantischer Methodik als verfehlt angesehen, weil der Funktionsbegriff die Isolierung beider Instanzen überwindet durch ihre Korrelativität. So wenig es eine Vereinigung ohne Trennung gibt, so wenig gibt es ein Subjekt ohne Objekt, so wenig eine absolute Ursache, die nicht zugleich von ihrer Wirkung abhängig wäre. Ganz besonders erhellt diese Differenz aus dem sogenannten „anderen Beweis“, mit dem Spinoza glaubt, endgültig mit einem Schlage alle Einwände gegen die Absolutheit der Substanz erledigt zu haben. Spinoza bedient sich hierbei eines indirekten Beweises: Wäre nämlich die Substanz von einer anderen verursacht, so könnte sie nicht durch sich selbst, sondern nur mit Reflexion auf ihre Ursache begriffen werden. Dies widerstreite jedoch der dritten Definition, derzufolge die Substanz nur durch sich selbst begriffen werden kann. Hieraus ergibt sich unmittelbar, daß ein „durch sich selbst

Begreifen“ nicht nur in Reflexion auf das, was evtl. der Substanz voraufgeht, sondern auch auf die Wirkung, die aus ihr hervorgeht, völlig verpönt ist. Ein solches „durch sich selbst Begreifen“ bedeutet also die absolute Unabhängigkeit der Substanz von allen Beziehungen nach rückwärts und nach vorwärts. Faßt man jedoch die Kantische Transzendentalmethode als die Substanz des Kosmos oder genauer der Wissenschaft vom Kosmos auf, so liegt ihr Wesen gerade darin, daß sie nach rückwärts und vorwärts zugleich orientiert ist. Denn hier bedeutet ein „durch sich selbst Begreifen“ nichts anderes als eine Verwandlung funktionaler Relation in metaphysische Ding-Spekulation, d. h. eine solche selbstgenügsame Denkoperation ist ein logisches Absurdum.

Hier könnten sich etwa folgende Bedenken geltend machen: Steht nicht der Kantische Aprioritätsbegriff auf der gleichen logischen Basis wie der Spinozistische Substanzbegriff? Bedeutet nicht auch hier die Apriorität eine Relation, die allen übrigen Denkrelationen voraufgeht, um sie zu begründen? Ähnlich verhält es sich mit dem Cohenschen Ursprungsbegriff. Dieser gilt als die oberste Zentralstelle des Denkens, für die es nur ein Abwandern nach unten, aber kein Aufsteigen nach oben gibt. Wodurch unterscheidet sich nun die Spinozistische Metaphysik von der kritischen Methode? Man wird vielleicht erwidern: Das kritische Ansich bedeutet ein Sollen, eine Aufgabe, das Spinozistische jedoch ein Sein, d. h. ein Dasein, ein Sosein. Das ist sicher richtig. Nur darf man nicht übersehen, daß ja auch das kritische Ansich von der Erfahrung, also dem Sosein, seinen Ausgang nimmt, um auf dem Umwege des Sollens das Dasein zu begründen.

Es läßt sich leicht beweisen, daß ein derartiger Einwand nicht auf dem Boden der Transzendentalkritik erwachsen ist. Die Kantische Methode hebt freilich mit der Erfahrung, dem Dasein, an, aber nicht, um das Dasein als Sosein zu begründen, sondern umgekehrt, um das Dasein in die Sphäre des Sollseins emporzuheben. Daher ist die methodische Gesetzmäßigkeit nicht das immanente Prinzip der Dinge, sondern das Prinzip der die Dinge erzeugenden Wissenschaft. Auf diese Weise ist diese Methode weder ein zeitliches Apriori noch ein Aposteriori, sondern ein logischer Wertbegriff, der nur den Charakter eines Maßstabes, eines Ideals hat, nicht den eines

Daseins oder Soseins. Ebendeshalb ist dieser Maßstab trotz seiner Apriorität ein der Forschung immanentes Prinzip, weil er in und mit der Forschung zugleich entsteht. Daß jedoch für Spinoza ein solch axiologisches Prinzip nicht in Frage kommt, braucht bei der später noch zu erörternden Identität zwischen Sollen und Sein vorerst nicht weiter besprochen zu werden. Demgemäß kann auch der siebente Lehrsatz nicht als Beweis für die Verfolgung kritischer Richtlinien gelten:

Zur Natur der Substanz gehört es, daß sie existiert.

Auch hier läßt sich zunächst der Gedanke nicht abweisen, daß sich Spinoza in idealistischen Gleisen bewegt. Wenn die Methode des Denkens absolut und souverän ist, so muß sie zweifellos diese Autonomie ihrer selbst darin bekunden, daß sie ihr Sein auch wirklich realisiert, ohne fremde Hilfe, daß also auch die Sinnlichkeit vom Denken ihre Ableitung bezieht. Daher könnte man mit Recht im Anschluß an Spinoza sagen: das Wesen der Substanz „schließt notwendig die Existenz ein, oder zu ihrer Natur gehört das Dasein". Und doch ergibt sich bei genauer Überlegung gerade das Gegenteil. Nicht deshalb hat die methodische Substanz eine reale Existenz, weil sie souverän ist, sondern umgekehrt, weil das Denken der Wissenschaft das Gewisseste des Gewissen ist, kann die in der Wissenschaft vom Sein latente Methode als die Substanz des Seins, als das Sein der Wissenschaft, angenommen werden. Im übrigen gilt hier jene Alternative, die bereits früher erwähnt wurde, und die gar nicht oft genug wiederholt werden kann: Entweder setzt hier Spinoza Existenz gleich dem empirischen Dasein, dann bedeutet sie in Wahrheit eine Verendlichung der Substanz und deren Negation; denn ein derartiges Dasein ist ohne Gebundensein an Zahl, Zeit und Raum nicht denkbar. Oder Spinoza versteht darunter die Realität der Substanz im Geistesleben der Kultur, dann ist eine derartige Problemstellung gänzlich überflüssig, denn das bloße Aufwerfen der Frage setzt die „Existenz" bereits voraus, weil es implizite auf die Existenz solcher logisch substantiellen Realitäten hinweist, ohne deren Anerkennung die Frage überhaupt nicht formuliert werden kann. Welches Kriterium steht uns aber sonst für den Nachweis einer solchen „Existenz" zur Verfügung, wenn nicht die Berufung auf das Sein der Wissenschaften, als dessen trei-

bendes Prinzip sich die Substanz erweisen soll? Eine solche transzendentale Deduktion kann aber im metaphysischen Sinne überhaupt nicht als objektiver Beweis gelten, denn hier könnte immer wieder die Frage gestellt werden: Existieren denn die Wissenschaften? Würde man dann nicht — im Falle der Bejahung — mit Recht einwenden: Die Berufung auf die Wissenschaften ist ein Akt empirischer Erfahrung, und die logische überempirische Begründung wäre zuletzt der Empirie überantwortet.

Demnach zeigt bereits die Frage nach der Existenz der Substanz mit aller Klarheit und Deutlichkeit, daß die Spinozistische Ding-Substanz nicht das mindeste mit der Kantischen Methoden-Substanz gemein hat. Und genau so verhält es sich mit der Frage nach der Unendlichkeit, die Spinoza im Anschluß an die Frage nach der Existenz aufwirft. Spinoza schreibt: Alle Substanz ist notwendig unendlich. Auch hier ist man zunächst versucht, Kantische Gedankengänge zu vermuten. Denn gerade dadurch, daß die Substanz für unendlich erklärt ist, wird ihr eine logische Valenz zugesprochen, die sie über alle anderen Realitäten weit hinaushebt. Besonders spricht für eine Kantische Apriorisierung noch die Bemerkung Spinozas, daß die Substanz keineswegs einen Anfang hat, daß sie vielmehr als unendliches Gebilde ohne Anfang ist, weil sie offenbar über Raum und Zeit erhaben ist. Aber Spinoza scheint sich auch darüber klar zu sein, daß die bloße Negation nicht genügt, um die Apriorität der Substanz festzustellen: Die Negation muß sich gleichzeitig auf dem Grunde der solidesten Position erheben, wenn sie in der Ökonomie des Kulturbewußtseins eine zentrale Stellung einnehmen soll. Spinoza verweist deshalb auf den Begriff des Dreiecks: „Z. B. die Definition eines Dreiecks drückt nichts anderes aus als die einfache Natur des Dreiecks, nicht aber eine bestimmte Zahl von Dreiecken." Sollte man nicht meinen, daß hier Spinoza unter Natur des Dreiecks nur die über Zahl, Zeit und Raum erhabene Konstruktionsregel im Auge hat, die von den hieraus sich ergebenden Einzeldreiecken völlig abstrahiert? Und wäre denn nicht die Substanz, als die ewige Konstruktionsmethode der Natur, als Wissenschaft zu fassen?

Und doch rückt die ganze Sachlage in eine andere Beleuchtung, sobald man Spinozas Ausführungen über die Verursachung der Einzelindividuen liest. Spinoza ist nämlich der Mei-

nung, daß die Existenz bestimmter Einzelindividuen ihren Grund nicht in der Natur der Substanz, d. h. in der Substanz an sich habe, sondern in Relationen, die außerhalb der Natur liegen. Spinoza schreibt (29): „Wenn z. B. in der Natur zwanzig Menschen vorhanden wären . . . so wird es nicht genügen, die Ursache der menschlichen Natur im allgemeinen darzutun, sondern es wird außerdem nötig sein, die Ursache darzutun, weshalb nicht mehr, noch weniger, als zwanzig existieren, da es von jedem notwendig eine Ursache geben muß, weswegen es existiert. Diese Ursache kann nun aber nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten sein, da die wahre Definition des Menschen die Zahl Zwanzig nicht in sich schließt; es muß also die Ursache, weshalb diese zwanzig Menschen existieren, und folglich auch, warum jeder einzelne existiert, notwendig außerhalb eines jeden liegen."

Kantisch gesprochen, würden diese Worte Folgendes besagen: Die bestimmte Zahl von Einzelindividuen setzt Ursachen voraus, die nicht in der methodischen Gesamtregel begründet sind. Auch diese Schlußfolgerung könnte man noch Kantisch nennen. Jetzt aber kommt der springende Punkt: Stehen diese Ursachen der Einzelindividuen in ihrer bestimmten Anzahl in einem methodischen Zusammenhange mit der Generalregel? Wird die Frage bejaht, so läßt sich auch das letzte Individuum aus der Natur seiner obersten Gattung organisch und lückenlos ableiten. Denn auch seine differentia specifica muß in der Natur an sich die methodische Rechtfertigung finden. Stehen aber die Ursachen der Einzeldinge isoliert, so läßt sich keine organische Brücke zwischen Natur und Einzelding schlagen: Die Substanz ist völlig isoliert, ein völlig inhaltloses Abstraktum. Damit ist ihr auch jedwede Art einer Konstruktionsregel versagt. Denn worin anders soll sich das Wesen der Konstruktion betätigen, als daß auch das scheinbar der Konstruktionsregel völlig fernstehende Exemplar aus der Konstruktion abgeleitet werden kann? An diesem unausgleichbaren Widerspruch zwischen Substanz, Natur und Einzelindividuum scheitert eine Interpretation der Spinozistischen Substanz im Sinne Kantischer Denkrichtung. Nur der Begriff der Konstruktion stellt eine organische, lückenlose Verbindung zwischen Gattung und Individuum her, ohne daß deshalb beide Instanzen eine Identität einzugehen brauchten.

Damit aber erfährt auch das Verhältnis zwischen „Unendlich“ und „Endlich“ eine radikale Umwandlung: Weil das Unendliche auf die Bildung des Endlichen hin gravitiert, ist dieses reicher an logischer Dignität als das Unendliche, so daß gerade das Endliche für seine Entstehung eine unendliche Ursache beansprucht. Das Endliche ist also viel mehr Bejahung als das Unendliche, weshalb das Endliche als Ziel weit eher der Grund des Unendlichen sein könnte, wenn es nicht erkenntnistheoretisch falsch wäre, zwischen Endlich und Unendlich das Verhältnis der Kausalität an Stelle der Korrelativität zu setzen.

Lehrreich ist in dieser Hinsicht auch die Bemerkung Spinozas über den Unterschied zwischen Substanz und Modifikation. Er schreibt (28): „Daher auch können wir richtige Ideen von Modifikationen haben, welche nicht existieren, weil nämlich, obschon sie außerhalb des Geistes nicht wirklich existieren, ihr Wesen doch in einem anderen so enthalten ist, daß sie durch dieses begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber ist außerhalb des Geistes nirgends, als in ihnen selbst, weil sie durch sich begriffen werden.“

Wenden wir diese Erklärung ins Kantische, so würden wir etwa sagen: Wir können mittelst der Hypothese eine Tatsache vermuten oder genauer errechnen, obgleich sie durch Erfahrung bis jetzt noch gar nicht festgestellt wurde. Die Tatsache ist also rein methodisch schon vorhanden, sie braucht nur expliziert zu werden. Die Substanz dagegen, sofern man darunter die Methode an sich versteht, ist der freie Entwurf des Bewußtseins, dem kein Gegenstand adäquat ist, weil er immer wieder über die Enge des Gegenstandes hinausstrebt. Läßt sich dieser Unterschied aber wirklich in dieser Schärfe aufrecht erhalten? Knüpft nicht auch die Methode selbst an wissenschaftliche Gegenstände an, in denen sie implizite enthalten ist? Und ist nicht auch wiederum der eine Gegenstand vom anderen derartig verschieden, daß es niemals zwei einander völlig gleiche Gegenstände geben kann, wenn sie nicht miteinander identisch sind? Muß nicht immer die Erfahrung jedem hypothetisch errechneten Gegenstande eine solche Form verleihen, daß er gegenüber der Hypothese doch etwas gänzlich Neues ist? Im Sinne Kants ist eben auch der Unterschied zwischen Substanz und Modifikation niemals derartig scharf, daß es nicht eine Linie gäbe,

die von der Substanz zur Modifikation organisch weiterführt, weil doch die Modifikation eine Abwandlung der Substanz, oder genauer ihrer Methode, darstellt.

Kann nun der methodische Unterschied, wie ihn Spinoza zwischen Substanz und Modifikation formuliert, nicht aufrecht erhalten werden, so muß auch die Selbstgewißheit des Denkens, wie sie im Substanzbegriff nach Spinoza behauptet wird, abgelehnt werden. Spinoza schreibt: „Wenn also jemand sagen würde, er habe eine klare und deutliche, d. h. wahre Idee von einer Substanz, und zweifle trotzdem, ob eine solche Substanz existiere, so wäre das wahrlich ebenso, als würde er sagen, er habe eine wahre Idee und zweifle trotzdem, ob sie nicht falsch sei."

Rein dialektisch genommen ist es wohl richtig, daß man nicht in einem Atemzuge sagen kann, ich habe eine wahre Idee, die falsch ist. Aber erkenntniskritisch gesehen kann niemals von einer Idee ihre absolute Wahrheitsgeltung bzw. ihre absolute Nichtigkeitsgeltung behauptet werden. Die Wahrheit ist eben immer eine Vorwegnahme, die erst im Laufe der wissenschaftlichen Forschung ihre Bestätigung erhält. Von diesem Gesichtspunkte aus muß man in der Tat sagen, jede Idee ist zugleich wahr und falsch, weil erst in der Zukunft, im wissenschaftlichen Prozeß der letzte Zweifel an der Wahrheit getilgt wird.

Auch das zweite Beispiel, das Spinoza bringt, kann deshalb, obgleich es sicher formallogisch betrachtet richtig ist, nicht als treffend bezeichnet werden. Er schreibt (28): „So wenn jemand behaupten würde, eine Substanz werde geschaffen, so behauptet er zugleich, daß eine falsche Idee wahr geworden sei. Widersinnigeres als dieses kann wahrlich nicht gedacht werden. Daher muß man notwendig zugeben, daß die Existenz der Substanz, ebenso wie ihr Wesen, ewige Wahrheit sei."

Zweifellos kann die Substanz als die wertlogisch höchste Dignität nicht einer anderen Instanz unterstellt werden, da ja alle für den Schöpfungsakt erforderlichen Denkrelationen der obersten Direktive nachgeordnet sein müssen. Es muß also die Erschaffung der Substanz als eine contradictio in adjecto angesehen werden. Ebensowenig kann das Bewußtsein als der Inbegriff aller Denkmittel einem Denkprozeß eingegliedert werden, der selbst zum Inventar des Bewußtseins gehört. Und

doch muß man sagen, daß selbst im Kantischen Sinne der letzte Grund für die Hoheitsrechte der wissenschaftlichen Vernunft in einem Motive mitzusuchen ist, dem eine Art von *Überrationalität* nicht abzusprechen ist. Wir deduzieren die transzendentale Methode aus dem Sein der mathematischen Naturwissenschaft: Gäbe es keine Physik, so gäbe es keine Natur, gäbe es keine Mathematik, so gäbe es keine Physik, gäbe es kein Sein des Unendlichen, so gäbe es keine Mathematik. Sonach bildet die Physik das transzendentale Faktum für die Mathematik, die Mathematik das analoge Faktum für das Sein des Unendlichkleinen und Unendlichgroßen. Das Unendlichkleine jedoch bildet die Faktizität für die absolute Souveränität des Denkens, sofern Unendlichkleines und Unendlichgroßes nur als Denk*prozesse*, als Denk*aufgaben* begriffen werden können.

Ist damit aber der logische Gipfelpunkt erklommen? Weist nicht vielmehr *die apriore Korrelation* zwischen Unendlichklein und Unendlichgroß, ohne die der Begriff des Unendlichen gar nicht denkbar ist, auf eine metaphysische Grundstellung hinaus, der gegenüber das Gesamtbewußtsein mit all seinen Kategorien als eine logische Dignität *zweiter Ordnung* erscheint? Und liegt nicht in diesem Begriff der *Urkorrelation* als der *Uraufgabe* des Denkens eine Überwertung der *Zeit*[1]), wie sie keiner anderen Kategorie möglich ist? Kann aber eine solche Heraushebung einer bestimmten Kategorie, ihre metaphysische Unverletzlichkeit, noch als *Deduktion* im transzendentalen Sinne gelten? Ist nicht mit einer solchen Absolutheitserklärung ein Boden betreten, der jenseits der reinen Kritik steht? Muß man nicht annehmen, daß all diese Wertungen erschüttert werden können, sobald die mathematische Physik neue Grundlagen erhält?

Daß Kant selbst einer derartigen Metaphysik huldigt, geht aus seiner Lehre vom *Schematismus* hervor, in welcher unbedingt der Ansicht Raum gegeben wird, daß die Funktion als solche, d. h. der reine Prozeß das Primäre ist, sofern er sich die Gegebenheit selbst erzeugt, weil auf andere Art die *Einheit* des Denkens nicht zu retten ist. Damit ist aber der Beweis erbracht, daß jede Erhebung irgendeiner Urkorrelation zur Weltformel ein Sprung ins Dunkle ist. Denn weder kann sich ein

[1]) Denn die logische Auswertung der auf deduktivem Wege ermittelten Urkorrelation steht bereits außerhalb der transzendentalen Dialektik.

solcher Prozeß auf unendliches Tatsachenmaterial stützen, noch kann er jemals auf absolute Realisierung hoffen. Daher liegt diese metaphysische Grundformel stets weiter zurück als die ihm als Faktizität voraufgehende Methodologie des Kulturgeistes. Gleichwohl darf man die in der metaphysischen Weltformel sich aussprechende Definition nicht mit der ontologischen Definition Spinozas verwechseln.

Die Definition Spinozas ist absolut, ohne Rücksicht auf den stetigen Gang der Wissenschaft, die Definition des Kritizismus ist relativ, weil sie nur im engsten Zusammenhang mit der Wissenschaft, aktiv und passiv, entsteht. Aktiv, sofern sie selbst Einfluß auf den wissenschaftlichen Forschungsbetrieb nimmt, passiv, sofern sie nur auf dem Boden der Wissenschaft ihr eigenes Sein konstituiert. Daher ist die Substanz des Kritizismus sowohl Schöpfungssubjekt als Schöpfungsobjekt, die Substanz des Spinozismus ist echt dogmatisch nur Schöpfungssubjekt, weil Spinoza offenbar nur das aus ihr herausliest, was er in sie hineinlegt. Ob sich dieser willkürlich in sie hineininterpretierte Inhalt, zu dem auch die Existenz gehört, wissenschaftlich verifizieren läßt, ist eine Frage, die wohl für Kant das höchste Interesse hat, keineswegs aber für Spinoza; denn er erkennt nicht das Sein der Wissenschaft als das Sein der Natur an, sondern er setzt das Sein der Wissenschaft gleich dem Sein des Begriffs, der ebenso starr und zeitfremd sich verhält wie die von ihm vertretene Natur. Wo aber die Natur als solche in ihren letzten Gründen a priori als eine konstante Größe erkannt ist, da darf sie auch niemals das Kriterium für die Richtigkeit wissenschaftlicher Begriffsbildung abgeben. Dann aber kann auch die Substanz niemals verifiziert werden, weil sie von Hause aus die Wahrheit an sich ist, nach der sich wohl die Erkenntnis der Gegenstände richten muß, die aber nicht selbst von den Gegenständen ihre Direktive erhalten kann.

Für Kant sollen Substanz und Gegenstände sich gegenseitig kontrollieren, für Spinoza ist die Kontrolle nicht nötig, denn die Substanz — das ist die Natur.

Wenn aber diese Identität für Spinoza gilt, ist es dann nicht auch etwas „Widersinniges“ oder doch mindestens eine leere Tautologie, wenn für die Substanz als das Sein des Seins die Existenz, d. h. das Sein reklamiert wird? Oder sollte Spinoza mit dieser Reklamation einen besonderen Sinn verbinden? Über-

blickt man das Schicksal, welches die am Aristotelismus orientierte Universalienphilosophie erlitten hat, so versteht man sofort, weshalb Spinoza die Existenz der Substanz besonders hervorhebt.

Es ist klar, daß bei der Zurückführung aller Gegenstände auf die Substanz als ihren Gemeinschaftsnenner jedwede Art von Konsistenz entfällt und sich die Substanz als eine blutleere Abstraktion enthüllen muß. Wie aber kann man einem solchen Abstraktionsgebilde, das unendlich fern von der Fülle der Gegenstände ist, noch das Attribut der Existenz verleihen? Gewiß existiert die Substanz als Begriff in der Erkenntnis, nicht aber in der Natur. Ist es da nicht natürlich, daß einer solchen Abstraktionsphilosophie die absolute Skepsis auf dem Fuß folgt? Müßte hier nicht die Alternative eintreten: Entweder absoluter Nominalismus oder absoluter Realismus? Hier gab es nur eine Lösung: Mit Hilfe eines ontologischen salto mortale mußte die Substanz mit der Natur identifiziert werden, oder der Begriff der Substanz müßte von Hause aus definitorisch so erfaßt werden, daß er als die unendliche Fülle der Natur gewertet wird.

Unter dem Horizonte solcher Erwägungen gelangt offenbar Spinoza zu dem neuen Lehrsatze:

Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu.

Unwillkürlich muß man sich fragen, wie ist es möglich, daß etwa die Substanz, als der realitätreichste Begriff, von allen Gegenständen der Welt auch der attributenreichste Begriff ist? Dringt nicht gerade Spinoza darauf, daß die Substanz jenseits aller Relationen steht, die sich in das Netz kausaler Gewebe einspannen lassen? Setzt nicht ihr „Durch-sich-selbst-Begreifen“ die Ablehnung jedweder Art von Gemeinschaft mit anderen Begriffen voraus? Wie also soll der attributenärmste Begriff zugleich der attributenreichste sein? Die Antwort, die Spinoza auf diese eventuelle Frage erteilt, ist geradezu frappierend. Er verweist kurzerhand auf die vierte Definition, derzufolge dasjenige als Attribut an der Substanz erachtet wird, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt. Damit soll also gesagt sein, daß die Bildung von Attributen erkenntnistheoretisch dem Ressort des Verstandes zugeteilt wird, nicht der metaphysischen Spekulation, die in der Erzeugung von Definitionen und Axiomen ihr Betätigungsfeld findet. Hierdurch ist also rein formal der Widerspruch beseitigt, denn die Spekulation ist offenbar für die Funktion des Verstandes nicht

3*

verantwortlich. Demzufolge kann Spinoza auch leicht zur Bildung des zehnten Lehrsatzes fortschreiten: Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.

Aber auch hier hat man das Gefühl, vor einer kaum lösbaren Aporie zu stehen. Wenn das Attribut einer Substanz gleich dieser selbst nur „durch sich selbst begriffen werden“ kann, wodurch unterscheidet sich dann die Substanz vom Attribut? Muß es dann nicht ebenso unendlich viele Substanzen geben, wie es Attribute gibt? Bedeutet dann nicht die Substanz eine Komposition aus unendlich vielen Elementen? Wie stimmt aber ein solch unendliches Gefüge mit dem absoluten Einheitscharakter der Substanz zusammen? Oder sollte hier etwa doch der Anschluß an Plato und Kant erreicht sein, daß also die wahre Einheit in der Allheit, d. h. in der unendlichen Zusammenfassung unendlich vieler Elemente zu erblicken sei? Der Begriff der Substanz wäre dann keine extensiv quantitative Größe, sondern eine intensiv qualitative, er spräche sich nicht in einer abgeschlossenen Gegebenheit, sondern in der ewigen Aufgabe der unendlichen Synthese aus. Sind diese Schlüsse einwandfrei?

Die Frage muß entschieden verneint werden. Nicht nur, daß ihre Bejahung allen bisherigen Lehrsätzen und Definitionen widerstreitet, stehen sie auch in gar keinem organischen Verhältnis zu den darauffolgenden Erörterungen. Als Beweis für die Richtigkeit des zehnten Lehrsatzes sagt Spinoza: „Denn ein Attribut ist das, was der Verstand an der Substanz als zu ihrem Wesen gehörig erkennt, folglich muß es durch sich begriffen werden.“ Das Attribut hat also nur formal eine Ähnlichkeit mit der Substanz, keineswegs aber erkenntnistheoretisch und erkenntnisgenetisch. Denn als eine Frucht verstandesmäßiger Erkenntnis steht es wertlogisch auf einer anderen Stufe als die ontologischen Reflexionen; so kann bei aller formallogischen Gleichheit von einer Identität zwischen Substanz und Attribut keine Rede sein. Daher fährt Spinoza fort: „Hieraus erhellt, daß, wenn auch zwei Attribute als tatsächlich verschieden begriffen werden, d. h. eines ohne Zuhilfenahme des andern, wir daraus doch nicht schließen können, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen bilden. Denn das gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen wird, da ja alle Attribute, die sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind, und eines vom andern nicht hervorgebracht werden konnte; jedes

einzelne drückt vielmehr die Realität oder das Sein der Substanz aus."

Der Sinn dieser Worte ist folgender: Die Tatsache, daß vom Verstande zwei Attribute als voneinander verschieden betrachtet werden, beweist nichts für die *Objektivität* der Verschiedenheit dieser Attribute. Denn da im Grunde jedes Attribut das Sein der Substanz restlos repräsentiert, so gibt es substantiell überhaupt keinen Unterschied zwischen dem einen Attribut und dem andern. Mit welchem Rechte kann aber dann von einer *Unendlichkeit der Attribute* gesprochen werden? Mit welchem Rechte kann überhaupt noch von Attributen gesprochen werden — wenn nicht das ganze Attributenproblem auf die Funktion des nicht *spekulierenden*, sondern des rein *logisch begreifenden* Verstandes abgewälzt wird? Worin aber unterscheidet sich das *spekulative* Denken von dem *logisch begreifenden*? Spinoza sagt, daß in der Substanz alle Attribute immer *zugleich* vorhanden sind. Damit ergibt sich eine begriffliche Möglichkeit, spekulatives Denken vom verstandesmäßigen zu trennen: Das spekulative Denken ist *simultan*; das begrifflich logische sukzessiv oder *deskriptiv*. In der Substanz gibt es kein *Nacheinander*, sondern nur ein *Nebeneinander*. Durch welches Prinzip jedoch konstituiert sich das *Nebeneinander*? Durch *Zahl und Raum* — mit Ausschluß der Zeit. Sind also nur Zahl und Raum die apriorischen Grundpfeiler der Spinozistischen Substanz, so kann es natürlich keine Physik geben, denn die *Bewegung* als das Konstituens der Physik ist ohne *Zeit* undenkbar. Aber auch die Trennung von Raum und Zahl ist unhaltbar, weil auch dann noch in den Begriff der Substanz eine Distanzierung hineingetragen wird, die mit seiner absoluten Einheit und Homogenität unvereinbar ist.

Hier scheint nur ein Ausweg in der Interpretation übrig zu bleiben: Der Begriff der Unendlichkeit der Attribute in der Substanz und die damit zusammenhängende überlogische Simultaneität wollen nur auf den unendlichen Prozeß der *Funktionsbildung* bezogen sein, die in jedem einzelnen Attribut bzw. in jedem Einzelgegenstande latent ist, und die deshalb unter dem Gesichtspunkte der wissenschaftlichen Begriffsbildung überall dieselbe ist. Was also vom Standpunkte der *Erfahrung* aus eine Unendlichkeit von Gegenständen darstellt, das enthüllt sich vom transzendentalen Standpunkte der *Methode* aus gesehen als eine absolute *Einheit*.

Damit wäre schließlich der Platonische Begriff der Ideengemeinschaft (κοινωνία τῶν γενῶν) erreicht, der überall und nirgends realisiert ist. Überall — sofern jeder Einzelgegenstand ihn als ideale Aufgabe kenntlich macht, nirgends — weil ihm als einem überlogischen Begriffe kein Gegenstand völlig entspricht. Daher kann man auch mit Fug und Recht sagen, in der Substanz sind alle Attribute zugleich vorhanden, sofern die Methode transzendentaler Deduktion den Inbegriff all jener kategorialen Relationen bildet, die zum Aufbau der unendlich vielen Einzelgegenstände mit ihren unendlich vielen Spezialmethoden d. h. Attributen führen. Man kann ferner sagen: Substantiell deduktiv gedacht ist jedes Attribut die volle Realität des Seins, weil das Sein der methodischen Aufgabe in jedem Gegenstand restlos gegeben ist, akzidentell induktiv ist jedes Attribut eine Folge des andern, weil erst in dem unendlichen Zusammenschluß aller Attribute die Substanz erreicht wird, denn hier ist jeder Einzelgegenstand von dem andern abhängig. Mit dieser Auffassung würden dann auch die folgenden Worte Spinozas übereinstimmen: „Weit entfernt daher, daß es widersinnig wäre, einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, ist im Gegenteil nichts in der Natur klarer, als daß jedes Wesen unter irgendeinem Attribut begriffen werden muß, und daß, je mehr Realität oder Sein dasselbe hat, es auch desto mehr Attribute hat, welche sowohl die Notwendigkeit oder Ewigkeit, als auch die Unendlichkeit ausdrücken. Demzufolge ist auch nichts klarer, als daß das absolut unendliche Wesen notwendig definiert werden muß . . . als ein Wesen, das aus unendlichen Attributen besteht, von welchen jedes eine gewisse ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt."

Auch hier läßt sich der völlige Anschluß an Kant konstruieren: Jedes Wesen hat ein besonderes Attribut, d. h. es stellt eine besondere Eigenart der transzendentalen Methodik dar, und in der unendlichen Zusammenfassung aller methodischen Eigenarten tritt die Methode an sich hervor. Dabei hat man wohl zu bedenken, daß diese unendliche Zusammenfassung nicht in einer mechanischen Summierung aller methodischen Eigenarten besteht, sondern in der Ermittelung eines inhaltfreieren Oberbegriffs, bis schließlich die Substanz als der inhaltärmste Oberbegriff der unendlichen Komplexionen der methodischen Differenzierungen hervortritt, um gerade durch seine unendliche In-

haltsarmut den unendlichen Reichtum aller Attribute, d. h. aller methodischen Unterarten zu vertreten.

Auch so würde sich dann das Platonische Wort: „Das Nichtsein ist das wahre Sein" bestätigen. Fragt man jedoch, worin unterscheiden sich dann die Modi von den Attributen, so müßte man sagen, die Modi sind die Attribute zweiten Grades, um anzudeuten, daß jedes einzelne Attribut ebensosehr einer unendlichen Differenzierung fähig ist, wie die Substanz selbst. Dann wäre wiederum das Attribut der Substanz methodologisch analog. Daß natürlich auch Modi zweiten, dritten usw. Grades angenommen werden müssen, ist wohl selbstverständlich.

Schwieriger gestaltet sich diese Kantische Revision im Hinblick auf die letzten Sätze der Anmerkung: „Fragt nun aber jemand, an welchem Zeichen wir hiernach die Verschiedenheit der Substanzen unterscheiden können, so möge er die nachstehenden Lehrsätze lesen, welche zeigen, daß in der Natur nur eine einzige Substanz existiert, und daß dieselbe absolut unendlich ist; daß also ein solches Zeichen vergebens gesucht würde."

Zunächst könnte freilich auch hier auf die Einheit der transzendentalen Methode hingewiesen werden, die vom Standpunkte substantialer Reflexion aus in allen Erscheinungen identisch bleibt; denn selbst in den scheinbar völlig heterogenen Problemen waltet im Grunde ein und dieselbe Methode. Schließlich ist es ja gelungen, die praktische Vernunft als das Ding an sich der theoretischen und der ästhetischen Vernunft zu betrachten, sofern alle theoretischen und ästhetischen Kulturmomente nach dem ethischen hin gravitieren. Wodurch entstehen aber diese Unterschiede im Kulturbewußtsein? Sind sie illusionär oder sind sie in dem Einheitsprinzip der methodischen Gesetzmäßigkeit begründet? Ist für die Methode der transzendentalen Deduktion die Einheit nicht ebenso ursprünglich wie die Verschiedenheit? Unterscheidet sich nicht vielmehr dadurch die Einheit der Funktion von der Einheit der Identität, daß in und mit der Einheit die Verschiedenheit und in und mit der Verschiedenheit die Einheit erstrebt und erzeugt wird? Sagt man jedoch, die Einheit der Methode steht wertlogisch höher als die Einheit der Funktion, weil sich etwa die Einheit der Funktion zur Einheit der Methode verhält wie die Ausführung zur Aufgabe, zur Norm, so muß man erwidern: Erfordert nicht die Einheit der Methode die ewige Verschieden-

heit der Probleme, zu deren Überwindung die Einheit der Methode ständig angerufen und aufgeboten wird? Muß dann nicht die Verschiedenheit der Probleme ebenso unendlich sein wie die Einheit der Methode? Ist ferner nicht in der Einheit die Verschiedenheit eo ipso nicht nur als Gegebenheit, sondern als Aufgabe a priori mitgesetzt?

Dennoch lassen sich diese Einwände leicht beseitigen. Man braucht nur zu fragen: Wenn Einheit und Verschiedenheit von Hause aus äquipollente Begriffe wären, weshalb wird dann nicht die Verschiedenheit der Synthesis als oberstes Ziel der Erkenntnis gefordert? Mithin muß doch die Einheit ranglogisch höher als die Verschiedenheit stehen! Trifft dies aber zu, so kann man nach wie vor behaupten, die Einheit involviert einen höheren Unendlichkeitswert als die Verschiedenheit: Sie allein ist „absolut" unendlich. Somit ständen auch die letzten Sätze völlig mit einer Kantischen Auffassung Spinozas im Einklang.

Und dennoch muß diese Art der Interpretation mit aller Entschiedenheit abgelehnt werden.

Die ganze Streitfrage spitzt sich wiederum auf das Problem zu: Versteht Spinoza unter Substanz gleich Kant die methodische Gesetzmäßigkeit der Natur oder das letzte und oberste Merkmal abstraktiven Denkens, also die Natur selbst als Dingbegriff?

Spinoza sagt von den Attributen, daß sie immer „zugleich" in der Natur der Substanz vorhanden sind. Was versteht er unter dem Worte „zugleich"? Man könnte, wie schon früher (37) angenommen wurde, an den Ausschluß der Sukzession denken, also an die reine Apriorität unter Preisgabe des Aposteriori. Der Satz würde dann bedeuten, daß alle Phänomene, die mathematisch-physikalischen wie auch die teleologisch-organischen aus dem obersten Prinzip der überlogischen Substanz-Einheit abgeleitet werden können: Ein Newton für einen Grashalm. Läßt sich aber dann auch die Ethik aus dieser Weltformel der Methode ableiten? Diese Frage richtet sich freilich auch gegen den Kritizismus. Auch hier macht sich das Problem geltend: Können aus ein und derselben Formel Kausalität und ethische Teleologie zugleich deduziert werden? Aber hier hat Kant auch bereits geantwortet, daß die Kausalität ein Unterbegriff der praktischen Vernunft sei, sofern diese den Primat der Logik und Ästhetik darstelle. Denn nur die formale Zweckmäßigkeit untersteht der Kau-

salität, die ethische jedoch steht über der Kausalität. Behaupte ich nun im Sinne Kants, daß in der Substanz alle Attribute zugleich sind, so heißt das nichts anderes, als daß idealiter — nicht materialiter — die Ethik das Ansich der Natur bildet. Soll nun die Substanz, also Gott, unendlich sein, so dürfen niemals Ethik und Natur zusammenfallen, weil sonst der Primat der praktischen Vernunft, also in diesem Falle Gott, sofort seine Existenzberechtigung verlöre. Nur wenn ich die Ethik der Natur gleichsetze, also beiden Instanzen einen wertlogisch gleichen Charakter zubillige, ist mit der Ewigkeit beider Instanzen auch die Ewigkeit und Unendlichkeit der Substanz verbürgt. Es genügt also nicht, daß man etwa beiden Instanzen gleichmäßig den Sollcharakter zuschreibt, um den Anschluß an Kant zu vollziehen, sondern es muß vor allen Dingen die wertlogische Differenz zwischen dem Sollen der Natur und dem der Ethik verewigt werden, d. h. das Ideal darf niemals Wirklichkeit werden. Wo aber eine derartige Divergenz zwischen Methode und Dasein existiert, da kann man niemals die Behauptung wagen, daß jedes Attribut im Sinne der Universalienphilosophie in der Substanz in thesi vorgezeichnet ist — es müßte sonst zum Wesen der Substanz die Verschiedenheit gehören, ein Gedanke, den Spinoza abzuweisen nicht müde wird. Wenn also Spinoza unter Substanz gleich Kant die Einheit der Methode verstehen sollte, so ist sicher zwischen der Methode Spinozas und der Kants ein Unterschied, wie er nicht groß genug gedacht werden kann.

Im übrigen scheint es mehr als fraglich, ob Spinoza das Verhältnis zwischen Teleologie und Kausalität so bestimmt wie Kant; denn Spinoza sieht nur in der Einheit des Subjekts den Grund für die Zweckverknüpfung, nicht aber in der Einheit der Methodik[1]). Wo aber die methodische Einheit zwischen Kausalität und Teleologie entfällt, da kann auch das Verhältnis beider Disziplinen sachlogisch nicht begriffen werden. Man sieht also, daß selbst bei einer Apriorisierung des „Zugleich"-Begriffes eine Übereinstimmung mit Kant nicht erzielt werden kann.

Noch weniger ist es der Fall, wenn dieser Begriff im Sinne einer räumlichen Koexistenz auf metaphysischer Grundlage genommen werden soll. Da hiernach der Zeitbegriff völlig ausgeschaltet ist, weil eine gegenseitige Verursachung nicht stattfinden soll, so wird damit auch für die Entstehung des

[1]) Vgl. Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 112.

Einzeldings die Zeit als konstituierender Faktor ausgeschaltet. Wie aber soll eine Koexistenz stattfinden, wenn bei Ausschluß der Zeit der Aufbau des Einzelnen überhaupt nicht ins Werk gesetzt werden kann? Von diesem Gesichtspunkte aus verbietet es sich auch, von einem dynamischen Verhältnis zwischen Substanz, Attribut und Modus zu reden, denn wo der Zeitbegriff ausgeschaltet wird, da kann ebensowenig von Kraft wie von Ursache gesprochen werden. Weil aber die Attribute weder in einem Kraft- noch in einem Ursachenverhältnis zueinander stehen, haben sie selbst Substanzcharakter. Denn Substanz bedeutet für Spinoza nichts anderes als ein Wesen, das Ursache seiner selbst ist. Dabei dürfen doch nicht die Attributen-Substanzen der Substanz schlechthin gleichgesetzt werden, weil die Substanz an sich, also die Einheit der Substanz, nur der ontologisch metaphysische Ausdruck für die unendlich vielen Substanzen ist, die nicht kraft einer spekulativen Definition, sondern durch das rein verstandesmäßige Begreifen der auf spekulativem Wege gewonnenen Definition ihren Pluralitätscharakter erhalten.

Was definitorisch eine Einheit ist, das ist logisch begrifflich eine unendliche Vielheit. Denn die Spekulation arbeitet nur mit Simultaneität, der Verstand mit Sukzession. Daher ist die definitorisch erfaßte Substanz die in Simultaneität verwandelte Sukzession, oder die Aufhebung des Zeitdenkens in Raumdenken. Damit ist klipp und klar die wertlogische Priorität des Raumes gegenüber der Zeit ausgesprochen, während bei Kant das Umgekehrte oder doch höchstens die Äquipollenz beider Relationen der Fall ist.

Schließlich bleibt noch die Frage zu lösen: Auf welche Weise und mit welchem Rechte kann das von dem Verstande ermittelte Attribut als Substanz gewertet werden? Um so komplizierter ist diese Frage, als das Attribut als ein Ergebnis sukzessiven Denkens doch selbst ein Zeitgebilde darstellt, also einen der Substanz direkt diametral entgegengesetzten Charakter aufweist. Die Antwort, wie wir schon früher ausgeführt haben, ist die, daß jedes vom Verstande erkannte und begriffene Attribut sub specie definitionis die Substanz an sich ist, weil das Denken der Simultaneität frei von jenen Beschränkungen und Begrenzungen ist, die dem sukzessiven Denken des Verstandes von Hause aus eigentümlich sind. Aus diesem Grunde, sagt der in vielen Fragen für Spinoza maßgebende Gewährsmann Lewy ben

Gerson, kann die Seele den Inbegriff aller Intelligibilien, das Ansich des Kosmos erst nach dem Tode des Menschen überschauen, weil dann die körperlichen Hüllen des Verstandes gefallen sind, die diesem nur ein sukzessives, aber kein simultanes Denken erlauben. Demnach herrscht zwischen substantialem und akzidentellem Denken weder eine Art von Parallelismus, noch etwa das Verhältnis wie zwischen subjektivem und objektivem Denken, noch endlich das einer Identität der Ordnung, die Cassirer annimmt. Er schreibt darüber (36): „Die idealistische Auffassung der Lehre, nach der die Verschiedenheit der Attribute nicht sowohl in der Substanz selbst, wie in der ‚subjektiven' Beurteilung des Intellekts ihren letzten Grund haben soll, setzt eine Unterscheidung voraus, die dem System selber durchaus fremd ist. Für Spinoza vermag der Verstand, auch in seinen höchsten und freiesten Betätigungen, zu denen er lediglich von der eigenen Natur bestimmt wird, nur wiederzugeben, was in der Wirklichkeit der Dinge real vorhanden ist: er setzt somit keine völlig neuen Unterschiede und Abgrenzungen, sondern er ‚referiert' nur für sich bestehende, objektive Differenzen."

Ob freilich mit dieser Bemerkung Cassirers der Beweis für den objektiv arbeitenden Verstand erbracht ist, scheint mehr als fraglich zu sein. Man könnte weit eher sagen: Gerade durch Referieren über „für sich bestehende, objektive Differenzen" bekundet sich der subjektive Charakter des Verstandes. Denn die Annahme von objektiv bestehenden Differenzen widerstreitet durchaus dem Substanzbegriff, der, wie wir bald sehen werden, jede Teilung der Substanz ablehnt. Daß übrigens auch bei der rechtmäßigen Zulässigkeit einer solchen Annahme von der Subjektivität noch lange kein Beweis für die idealistische Richtung Spinozas geliefert ist, ergibt sich schon daraus, daß Subjektivität und Idealismus nur vom spiritualistischen Gesichtspunkte, keineswegs vom kritizistischen aus miteinander identisch sind.

Weiter schreibt Cassirer: „Nicht minder aber erweist sich die Deutung der Attribute als verschieden gerichteter Wirkungsweisen und Kräfte, die sämtlich aus einer einheitlichen Urkraft hervorquellen, als undurchführbar; kennt doch die Lehre Spinozas in ihrer reifen Form keine Vorstellung einer Kraft, die über die Vorstellung der notwendigen geometrischen Folge hinausginge.

. . . Wie aber in dem schlechthin gleichartigen Urwesen der notwendige rationale Grund für eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen liegen könne, scheint nach wie vor ein Rätsel.“

Die Begründung, die hier Cassirer für die Ablehnung einer Interpretation gibt, wie sie dem Standpunkte Kuno Fischers entspricht, ist völlig einleuchtend. Denn in der Tat fehlt es in Spinozas System völlig an Anhaltspunkten dafür, wie sich die Grundkraft in unendlich viele Einzelkräfte spalten soll. Ja, eine solche Distanzierung und Differenzierung darf gar nicht stattfinden, weil sonst der schlechthin gleichartige Charakter der Ursubstanz verloren ginge. Ist dies aber richtig — wie kann dann Cassirer dem Verstande Objektivität zubilligen, weil dieser „nur für sich bestehende, objektive Differenzen“ referiert? Gibt es denn objektive Differenzen, darf es solche bei dem homogenen Charakter der Ursubstanz geben?

Nachdem nun Cassirer sowohl die idealistische als auch die dynamische Revision des Spinozismus als dem einfachen Tatbestande zuwiderlaufend zurückgewiesen hat, versucht er es mit einer kritizistischen. Er schreibt: „Und dennoch läßt sich auch hier eine begriffliche Vermittlung finden, läßt sich zum mindesten das gedankliche Motiv von Spinozas Lehre deutlich bezeichnen, sofern man das methodische Interesse, von dem er seinen Ausgang nimmt, scharf ins Auge faßt. Der Zusammenhang und die mathematische Verfassung des Seins, kraft deren jedes Glied sich deduktiv aus dem andern ergibt, bildet den letzten und höchsten Gegenstand der Erkenntnis. Betrachten wir diesen Zusammenhang, wie er sich im Lehrgebäude der Geometrie ausprägt, so bietet sich uns unmittelbar eine zwiefache Beziehung dar. Wir können entweder direkt auf den Inhalt der geometrischen Sätze reflektieren und uns völlig in seine Anschauung versenken, oder aber diese Sätze als solche betrachten und nach der Stellung erwägen, die sie im System der Erkenntnis im Gesamtsystem der wissenschaftlichen Wahrheit zueinander besitzen. Ein beliebiger geometrischer Lehrsatz sagt zunächst über das Verhältnis objektiver, räumlicher Gestalten aus: aber durch diese Aussage wird zugleich unmittelbar ein Verhältnis zwischen Begriffen, eine logische Verknüpfung von Gedanken gesetzt. Beide Momente existieren nicht losgelöst voneinander, sondern sie sind in demselben einfachen Tatbestand der Erkenntnis gegeben. Es ist ein und derselbe Funktionalzusammenhang, der

uns jetzt als eine Ordnung der Gegenstände, jetzt als eine notwendige Abfolge in unserem Denken erscheint. Die Trennung in diese „subjektive" und „objektive" Betrachtungsweise ist all unserem Wissen wesentlich; aber sie läßt die Einheit des gewußten Inhalts unberührt. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge: die Identität der Ordnung aber ist es, die, wie wir überall sahen, für Spinoza die Identität der Substanz ausmacht ... (38) Die logische Gliederung des Alls ist nur Eine: wenn wir sie jetzt als eine solche der Körperwelt, jetzt als eine solche der Ideen bezeichnen, so ändern wir sie dadurch nicht, sondern stellen sie nur in einer bestimmten Ausprägung vor uns hin. Der Intellekt wendet sich einem bestimmten Gebiete des Seins zu; aber das Spezifische dieses Gebietes ist ihm nur das Mittel, um sich der universellen einheitlichen Ordnung des Geschehens zu versichern. Was die Betrachtungsweise innerhalb eines Attributs uns liefert, ist daher keine bloße Teilansicht der Realität, sondern das Bestimmende und Charakteristische der Gesamtverfassung des Universums. Wir besitzen in jedem Attribut die ganze Substanz, weil wir in ihm die überall gleichartige Regel der Verknüpfung des Einzelnen, die sich nicht zerfällen noch auflösen läßt, rein und ungebrochen anschauen."

Analysieren wir diese Ausführungen, so erhalten wir folgende Resultate: Die Ordnung als „die überall gleichartige Regel der Verknüpfung des Einzelnen" manifestiert sich in jedem einzelnen Attribute. Zwischen Substanz und Attribut besteht also selbst kein Zusammenhang, sondern nur das Verhältnis der gegenseitigen und eindeutigen Entsprechung. Dann entstehen aber die folgenden Fragen: Wodurch unterscheiden sich Attribute und Substanz? Welches Denkprinzip bedingt die Spezifikation der Substanz zum Attribut? Welches Denkmittel bewirkt die Unterscheidung zwischen dem einen Attribut und dem anderen? Mit welchem Rechte wird von Spinoza der „geometrische Funktionalzusammenhang" auch auf solche Attribute übertragen, die offenbar jenseits aller geometrischen Methode stehen?

Was nun die erste Frage betrifft, so scheint der Intellekt die entscheidende Teilerrolle zu spielen. Wenigstens meint Cassirer, daß sich der Intellekt nur einer bestimmten Art des Seins zuwendet, wenn auch nur zu dem einen Zwecke, die allgemeine Ordnung in diesem bestimmten Sein zu rekognoszieren. Die Frage

läßt freilich Cassirer offen, ob dieses bestimmte Sein seinen spezifischen Bestimmtheitscharakter dem Intellekt verdankt. Auf alle Fälle soll aber die Summe der Attribute gleich jedem einzelnen der Summanden sein, weil ja in jedem einzelnen Attribute die ganze Substanz zum Vorschein komme. Wie stimmt aber diese Tatsache mit dem Lehrsatz überein (9), daß je größer die Anzahl der Attribute ist, desto mehr an Realität das Sein d. h. die Substanz gewinnt? Ist dann nicht doch das einzelne Attribut nur eine bloße „Teilansicht" der Substanz? Die Ansicht, der Cassirer Raum gibt, deckt sich im Grunde genommen mit der Leugnung der Attribute der Mutazila, die Goldziher (Vorlesungen über den Islam (110) folgendermaßen charakterisiert: „Und wenn man auch diese Attribute, wie es ja bei Gott anders nicht denkbar sei, als von seinem Wesen nicht verschieden, demselben nicht hinzugekommen, sondern von Ewigkeit her inhärent denke, so folgte ja aus der bloßen Setzung solcher ewiger, wenn auch dem Wesen unzertrennlich zugehörender Wesenheiten die Zulassung von ewigen Wesen neben dem einen ewigen Gott. Dies ist aber schirk, Zugesellung. Das Postulat des tauhid, des reinen Einheitsbekenntnisses, sei also die Zurückweisung der Annahme von Attributen in Gott, gleichviel ob ewiger, inhärenter oder zu seinem Wesen hinzutretender Attribute. Diese Erwägung mußte zur Leugnung der Attribute führen. Gott sei nicht allwissend durch ein Wissen, nicht allmächtig durch eine Macht, nicht lebendig durch ein Leben. Es gebe nicht besonders Wissen, Macht und Leben in Gott; sondern alles, was uns als Attribut erscheint, sei untrennbar eins und nicht von Gott selbst. „Gott ist wissend" ist nichts anderes als „Gott ist mächtig" und „Gott ist lebendig", und wollten wir diese Aussagen ins Unendliche vermehren, so sagten wir damit nichts anderes als: Gott ist."

Daß eine solch absolute Leugnung der Attribute mit der die Realitätsförderung der Substanz bedingenden Funktion im krassen Widerspruch steht, hebt freilich Cassirer selbst hervor. Wie aber soll diese Aporie behoben werden? Erkenntniskritisch ließe sich, wie wir schon früher ausführten, die Aporie insofern beseitigen, daß wir den Begriff der Substanz als überlogische Funktion auffassen. Die Substanz, die an und für sich unendlich ist, weil sie jenseits von Raum und Zeit steht, würde dann mit jedem neuen Attribut eine neue Realisationsmöglichkeit und Realisationswirklichkeit enthalten, so daß jedes Attribut eine Realitäts-

förderung der Substanz in praxi darstellt. Dabei würde auch das Einzelattribut a priori als Kategorienkomplex unendlich sein, nur ist diese Unendlichkeit Aufgabe, Problem, während sie erst in der Erzeugung neuer Attribute, d. h. neuer Probleme sich selbst und damit auch die Substanz in die reale Wirklichkeit hinausführe. So wird die Substanz aus einem Potentiell-Unendlichen zu einem Aktuell-Unendlichen: Die Erzeugung ist das Erzeugnis.

Die ganze Auffassung würde sich dann scheinbar als umgekehrter Aristotelismus qualifizieren: Während nach Aristoteles sowie nach der Anschauung der Scholastik Gott als aktiver Intellekt erscheint, demgegenüber sich die Dinge als Ausstrahlungen und Manifestation des potentiellen hylischen Intellekts darstellen, ist jetzt die Substanz das potentielle Element, das erst durch die Erzeugung der Attribute, d. h. der unendlich vielen Detailprobleme seine funktionale Entfaltung gewinnt.

Und doch wäre diese Interpretation nicht richtig. Denn zwischen Substanz und Attribut besteht dann überhaupt keine Trennung, sondern es herrscht zwischen beiden das Verhältnis der Korrelation: Ohne Substanz keine Attribute, ohne Attribute keine Substanz. Trotzdem muß die Substanz als das Apriori figurieren, sofern — rein definitorisch — die Substanz das korrelative Verhältnis als solches proklamiert.

Läßt sich nun vom Standpunkt Cassirers aus auch der Spinozismus derartig rechtfertigen, daß Substanz und Attribut in eine korrelate Beziehung zueinander gebracht werden? Die Frage muß deshalb gestellt werden, weil auch Cassirer den Spinozistischen Begriff der Ordnung im Sinne eines funktionalen Zusammenhangs wertet. Cassirer schreibt (34): „Die Dinge in ihrer Substantialität erkennen heißt sie in ihrer ein für allemal feststehenden Abhängigkeit erkennen. In diesem Sinne ist die Substanz nicht die „transiente", sondern die „immanente" Ursache der Einzeldinge: stellt sie doch nicht anderes als deren eigenen, notwendigen und gesetzlichen Zusammenhang dar. Solange Spinoza an dieser seiner spezifischen Grundansicht festhält: solange ist er den dialektischen Gefahren des Pantheismus enthoben. Bedeutet das All nichts als die durchgreifende Ordnung des Seins, so geraten wir nicht in Versuchung, es als ein eigenes Etwas zu denken, das außerhalb der Einzelobjekte und getrennt von ihnen ein gesondertes Dasein besäße; so wenig es

uns auf der anderen Seite mit der bloßen Summe der Einzeldinge zusammenfällt. Denn dies einheitliche Gesetz, kraft dessen alles Einzelne untereinander zusammenhängt, ist kein Produkt und Ergebnis aus dem Bestande der Einzeldinge, sondern die Voraussetzung dieses Bestandes selbst."

In diesen Ausführungen nimmt also Cassirer den Standpunkt ein, daß der Substanzbegriff Spinozas nur die überlogische methodische Ordnung bezeichnet, die weder außerhalb noch innerhalb der Einzeldinge zu suchen ist, sondern in dem gesetzmäßigen Verhalten der Dinge zueinander. Daher fährt Cassirer fort: „Auch die Schwierigkeit, die sich vor allen anderen aufdrängt, daß nämlich die unendliche Substanz, da sie keinerlei Einschränkung fähig sei, nach den Grundsätzen des Systems auch jeglicher Bestimmung bar und somit ein gänzlich inhaltleerer Begriff sein müsse, findet jetzt ihre Aufklärung. Wenn die „Substanz" vom dinglichen Standpunkt als ein reines „Nichts" erscheint, wenn wir in ihr keines der sachlichen Merkmale, das die endlichen Objekte charakterisiert und unterscheidet, wiederfinden: so erweist sich damit nur, daß ihr Ursprung in einer völlig anderen logischen Betrachtungsweise zu suchen ist. Die universelle Regel für alles Sein und Geschehen kann nur in der Totalität dieses Geschehens selbst angeschaut werden; sie kann sich nicht in irgendeinem konkreten Einzelgliede und Einzelzuge unmittelbar offenbaren. Sie bleibt gegenüber allen Maßen, die wir den besonderen empirischen Gegenständen entlehnen, inkommensurabel; nicht weil sie außerhalb jeglicher Beziehung zu ihnen steht, sondern weil sie umgekehrt die Bedingung all dieser Maße selbst ist. So fühlt man durch alle die metaphysischen Grundbestimmungen Spinozas hindurch das deutliche Bemühen, ein „Sein" zu ergreifen und zu beschreiben, das nur in der Korrelation zu den endlichen Dingen Bestand hat, und das dennoch einer völlig anderen gedanklichen Dimension, als sie selber angehört ... Wir müssen die Substanz jeglicher Individualität entkleiden, um in ihr rein und vollkommen den Charakter der allgemeinen geometrischen Gesetzlichkeit zu erkennen. Diese Gesetzlichkeit ist kein bloßes Begriffswesen, kein bloßer Gedanke in den Köpfen der Menschen, sondern sie steht in der Ordnung und dem tatsächlichen Verlauf der Einzeldinge konkret und wirklich vor uns."

In diesen Darlegungen haben wir in der Tat alle Formu-

lierungen, die zu dem begriffstechnischen Repertoire des Kritizismus gehören. Die scheinbar inhaltsleere Substanz ist ein genaues Pendant zu dem Demokritischen und Platonischen Nichtsein, das in Wahrheit durch die Ablehnung empirischer Einzelbedingungen deren tiefste und sicherste Begründung bildet. Die Bemerkung ferner, daß es als Grund des empirischen Einzelseins erst in dessen „Totalität" erschaut werden kann, läßt deutlich erkennen, daß der Begriff der Substanz nicht als ein Dasein, sondern als ein Sollsein, eine Aufgabe bestimmt werden muß. Auch die Tatsache, daß das Sein der Substanz in „Korrelation" zum Sein der Dinge steht, gehört in den Gedankenkreis kritizistischer Reflexion. Aber schon in dieser Begriffsformel beginnt die Abweichung. Was bedeutet der Begriff der Korrelation? Zweifellos die gegenseitige Abhängigkeit der Korrelationsglieder. Kann man aber wirklich im Sinne Spinozas sagen, daß die Substanz ebenso von den Einzelgliedern abhängig ist, wie diese von der Substanz? Und wenn man schon zugeben wollte, daß dies auch bei Spinoza der Fall ist, daß also — wie Cassirer sagt — Substanz und Einzelding als Glieder der Korrelation sich gegenseitig „fordern" und „abstoßen" — ist damit der Begriff der Korrelation erfüllt? Muß nicht vielmehr in diesem korrelaten „Fordern" und „Abstoßen" eine ewige Neuerzeugung von Einzelgliedern erfolgen, die selbst in ihrer unendlichen Totalität niemals der Substanz adäquat sein können, weil diese bei aller Korrelation mit den Einzelgliedern eine wertlogisch reichere Dignität als diese besitzt, indem die Substanz Aufgabe und ewig Aufgabe bleibt — so gewiß das Denken das Apriori auch der unendlichen Sinnlichkeit bedeutet? Man muß das Paradoxon wagen: Nur durch die ewige Heterogenität zwischen Denken und Sinnlichkeit kann deren ewige Vereinigung verbürgt werden, und nur durch den ewigen Prozeß der Vereinigung ist ihre ewige Heterogenität sichergestellt.

Trotzdem darf dieses ewige „Fordern" und „Abstoßen" nicht so verstanden werden, als ob etwa Fordern und Abstoßen die wertlogisch gleiche Valenz besäßen. Wäre dies richtig, so wäre nicht einzusehen, wie eine Idealisierung der Sinnlichkeit und damit Neuschöpfung von idealen Gebilden in die Wege zu leiten sei. Sondern man muß verschiedene Grade von Unendlichkeiten annehmen, so daß die eine Art der Unendlichkeit, wie etwa das Denken, doch immer mehr Souveränität gegenüber

der Unendlichkeit des Sinnlichen gewinnt. Denn, obgleich Denken und Sinnlichkeit unendlich sind, so ist eben die Unendlichkeit des Denkens doch der der Sinnlichkeit überlegen: Denken ist nicht gleich Ausdehnung. Damit kommen wir zu einer neuen Divergenz zwischen Spinoza und Kant.

Cassirer meint, die idealistische Auffassung des Spinozistischen Substanzbegriffes sei darin begründet, daß Spinoza unter Substanz die mathematische Ordnung der immanenten Gesetzlichkeit verstehe. Träfe dies zu, so wäre in der Tat die Identität des Denkens mit der Ausdehnung erreicht. Denn die Ausdehnung wäre dann gänzlich in Denkrelationen aufgelöst. Das ist sicher richtig im Sinne — der Infinitesimalgeometrie, aber niemals im Sinne der Mathematik Euklids. Sobald nämlich auch die letzte Position des Raumes als Zahlgebilde deklariert wird, und zwar als eine Relation der unendlichen Zahl, solange ferner alle geometrischen Definitionen und Axiome als Abwandlungen der infinitesimalen Zahl erscheinen, kann man auch von einem ausgedehnten Denken und von einer denkenden Ausdehnung sprechen, obgleich auch hier noch immer eine scheinbar nicht zu erklärende Diversion zwischen Denken und Ausdehnung stabiliert werden muß. Kann aber Spinoza eine infinitesimale Geometrie im Auge gehabt haben? Sagt nicht Cassirer selbst (25), daß sich Spinoza in der Frage der neuen Analysis des Unendlichen an Hobbes anlehnte, der diese Theorie mit aller Entschiedenheit bekämpft? „Indem Spinoza sich an diesem Punkte für Hobbes und gegen die moderne Mathematik erklärte, hat er damit zuerst seinem System die streng einheitliche und abgeschlossene Form gegeben; aber er hat es freilich damit zugleich den lebendigen Triebkräften der neueren Wissenschaft entfremdet.“

Wenn nun Spinoza, wie Cassirer sagt, in der Ablehnung der neueren Mathematik seinem System die „einheitliche und abgeschlossene Form“ gegeben hat, wie kann dann der sich in dem Substanzbegriff manifestierende Ordnungsgedanke als ein idealistischer gelten? Wie vermag ein solcher, an der Euklidischen Geometrie orientierter Ordnungsbegriff die Physik aus dem Denken heraus schöpferisch zu erzeugen? Entfällt jedoch die methodisch notwendige Gleichheit der Ursprungsbasis beider Gedanken, des Denkens und der Physik, so kann nie und nimmer die Substanz die Gesamtnatur in ihrem gesetzlichen Grundbestande vertreten. Dazu kommt noch ein

anderes Gegenargument in Frage: Der Begriff der neueren Mathematik steht und fällt mit dem Begriff der Kontinuität. Wo aber die Kontinuität den Charakter eines konstitutiven und konstruktiven Faktors gewinnt, da ist die Bewegung zum Fundamentalprinzip nicht nur in der Physik, sondern auch in der Mathematik erhoben. Denn nur aus der ewigen Erzeugung intensiver Größen entsteht in rückschauendem Zusammenschluß die extensive Größe. Damit ergibt sich, daß ohne die Zeit als den Eckpfeiler der unendlichen Erzeugung nach vorwärts und rückwärts der Begriff der Größe bzw. der Ausdehnung gar nicht zur Entstehung gelangt.

Kann dann wirklich die „Ordnung" Spinozas, des absoluten Gegners des Zeitbegriffs, als idealistische Relation angesprochen werden? Gewiß ist für Spinoza die Substanz der Inbegriff einer gewissen logischen Gesetzmäßigkeit, aber diese Art der Gesetzmäßigkeit ist so wenig mit der transzendentalen Kants identisch, so wenig extensive Größe mit intensiver identisch ist. Das Fehlen der Zeit entscheidet alles. Das leuchtet hervor, wenn wir Spinozas Begründung zu seinem elften Lehrsatz lesen, der folgendermaßen lautet:

Gott, oder die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig.

Für die Richtigkeit dieser These gibt Spinoza drei Beweise, von denen besonders der zweite für unsere vergleichenden Zwecke in Betracht kommt:

„Von jedem Ding muß eine Ursache oder ein Grund angegeben werden, sowohl warum es existiert als auch warum es nicht existiert. Z. B., wenn ein Dreieck existiert, so muß es auch einen Grund oder eine Ursache geben, warum es existiert. Existiert es aber nicht, so muß es ebenfalls einen Grund oder eine Ursache geben, welche hindert, daß es existiert, oder welche seine Existenz aufhebt. Dieser Grund aber oder diese Ursache, muß entweder in der Natur des Dinges enthalten sein oder außerhalb desselben. Z. B. den Grund, warum ein viereckiger Kreis nicht existiert, gibt die Natur des Kreises selbst an, weil das nämlich einen Widerspruch in sich schließen würde. Weshalb aber hingegen die Substanz existiert, folgt ebenfalls aus der bloßen Natur derselben, welche nämlich die Existenz in sich schließt. Der Grund aber, weshalb ein Kreis oder ein Dreieck existiert oder

4*

nicht existiert, folgt nicht aus ihrer Natur, sondern aus der Ordnung der Natur aller Körper; denn aus dieser muß folgen, daß entweder das Dreieck mit Notwendigkeit bereits existiert, oder daß es unmöglich ist, daß es bereits existiert. Das ist doch wohl selbstverständlich." Hier tritt uns also der Begriff der Ordnung im Sinne der reduktiven und genetischen Ableitung fraglos entgegen. Aus den bereits mathematisch sichergestellten Vorbegriffen ergibt sich zwingend und notwendig ein mathematisches Neugebilde, dessen Existenz nicht mehr bestritten werden kann.

Trotzdem wäre es völlig verfehlt, zuweitgehende idealistische Folgerungen aus diesen Tatsachen zu ziehen. Die sogenannte geometrische Ordnung gilt nur innerhalb eines bestimmten Definitionsbereiches, wie etwa des Kreises. Ob aber zwischen den einzelnen Definitionsbereichen selbst ein kontinuierlicher Zusammenhang herrscht, der sich nach vorwärts und nach rückwärts bis ins Unendliche hinein erstreckt, davon verraten Spinozas Ausführungen nicht das geringste. Bleibt aber der geometrische Raum als das Instrument ewiger, d. h. unendlich vieler Gestaltbilder hinter dem Denken als dem Mittel ewiger Relationsschöpfungen zurück, so ist niemals einzusehen, wie der Raum, d. h. die Ausdehnung, dem Denken logisch gleichwertig sein kann. Jedenfalls ist die Determination des Raumes durch das Denken der des Denkens durch den Raum um eine unendlich weite Wegstrecke voraus. Setzt nun Spinoza gleichwohl den Raum als etwas Unendliches, so kann hier nur ein Ergebnis rein metaphysisch ontologischer Spekulation vorliegen, keinesfalls aber ein solches transzendental kritischer Reflexion. Wo aber die Metaphysik allein regiert, da entziehen sich auch die daraus abfließenden Folgerungen der Kritik, und es ist dann leicht zu verstehen, weshalb Spinoza in ein und demselben Atemzuge den Attributen unendliche Vielheit und absolutes Nichtsein zuspricht. Daß neben dieser dogmatisierenden Grundstellung auch kritische Fragen mit unterlaufen, ist weiter keine Überraschung. Derartige Einschläge zeigen sich bei jedem Metaphysiker. Worauf es jedoch hier ankommt, das ist die absolute Bezugnahme der Metaphysik auf die Gesamtheit der Erfahrung, und diese Bezugnahme erstreckt sich bei Spinoza nur auf den kleinen Ausschnitt der Euklidischen Geometrie. Hätte Spinoza auch die neuere Mathematik als Ausgangspunkt benutzt, so hätte er auch den Zugang zur Physik und damit zu dem kategorialen Charakter der Zeit gewonnen.

Ergibt sich sonach, daß der Spinozistische Ordnungsbegriff keineswegs mit dem Kantischen identisch ist, so verbietet es sich auch, das Attributenproblem im Sinne des Kritizismus zu lösen. Am plausibelsten scheint zunächst die von uns vorgeschlagene Lösung zu sein, daß die im Attributenproblem zutage tretende Vielheit eine Reflexion des Verstandes darstellt, die, im Lichte der rein definitorisch vorgehenden Vernunft gesehen, als absolute Einheit sich enthüllt. Es ist daher nur folgerichtig, wenn Spinoza im Interesse der Substanzeinheit die Forderung von dem Akzidenscharakter der Attribute ablehnt, weil damit die Teilbarkeit der Substanz gegeben wäre (12): Kein Attribut einer Substanz kann richtig begriffen sein, wenn aus dessen Begriff folgen würde, daß die Substanz geteilt werden könne.

Nach unseren Ausführungen würde dieser Satz bedeuten, daß niemals die Resultate der Verstandesreflexion mit denen der Vernunftreflexion verwechselt werden dürfen[1]). Daraus ergibt sich der dreizehnte Lehrsatz: Die absolut unendliche Substanz ist unteilbar. Denn die Substanz, fügt Spinoza hinzu, ist unendlich, jeder Teil als solcher endlich — also würde das Unendliche eine Komplexion von Endlichkeiten darstellen, was dem Begriff des Unendlichen widerspricht. Der homogene Charakter der Substanz fordert, daß jedes Teil-Attribut der Substanz von dem gleichen Unendlichkeitscharakter getragen wird, den die Substanz selbst aufweist. Dann aber kann das Attribut niemals den Typus eines Teiles haben, der ja gegenüber dem Teilungsobjekt stets Endlichkeitscharakter hat. Schwierig gestaltet sich aber dann die Lösung des Problems: Wie kann durch eine quantitative Erhöhung teilfremder Attribute die Realitätssteigerung eines Dinges bewirkt werden (vgl. neunter Lehrsatz)? Vielleicht kann diese Antinomie gleichfalls durch die schon wiederholt angestellte Überlegung beseitigt werden, daß die in der Verstandestätigkeit begründete Sukzession attributiv gedachter Bestimmungen erst in der Unendlichkeit dem einmaligen Akte der Vernunft entspricht. Muß aber dann nicht doch wieder den Sukzessionsrelationen ein gewisser Teilcharakter — wenigstens psychologisch — zugebilligt werden? Ist überhaupt der Begriff unendlich vieler Endlichkeiten ein logisch zulässiges Gebilde? Stößt man nicht bei

[1]) Vergleiche den 30. und 31. Lehrsatz mit Begründung.

der Analyse dieses Begriffes auf Motive, die einer weiteren Zerlegung nicht mehr zugänglich sind? Und ferner: Gesetzt diese Aporie ließe sich zur Zufriedenheit schlichten, müßte man nicht die weitere Frage stellen: Ist dann nicht auch eine absolute Einheit zwischen Substanz, Attribut und Modus bzw. zwischen Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit zu fordern? Wie aber kann dann durch eine Häufung der Attribute die Realität eines Dinges gestärkt werden? Gibt es denn eine Vielheit von Attributen? Darf es eine solche geben?

Bevor wir jedoch diese Fragen weiter verfolgen, wollen wir zunächst die Konsequenzen betrachten, die sich aus den bis jetzt erwähnten Lehrsätzen ergeben. Spinoza schreibt in seinem vierzehnten Lehrsatze: Außer Gott kann es eine Substanz weder geben, noch kann eine solche begriffen werden. Ohne Zweifel muß in diesem Satze eine der wichtigsten Etappen auf dem Wege zum Spinozistischen Pantheismus erkannt werden: Es handelt sich um die Beseitigung aller Differenzen zwischen dem transmundanen Gott und der Substanz, so daß Gott und Substanz miteinander identisch sind. Als naturnotwendige Folge dieser Identität ergibt sich die Forderung, das mit dem scholastischen Gottesbegriff aufs engste verwachsene Attributenproblem zu dem Substanzgedanken in die gleiche Beziehung zu bringen. Nun aber lautet dieses Problem im Hinblick auf den Gottesbegriff der scholastischen Philosophie folgendermaßen: Was für Attribute dürfen Gott als dem Schöpfer der Welt beigelegt werden, ohne hierbei sein Wesen determinativ ins Irdische herabzuziehen? Es handelt sich also um das Aristotelische Problem der Seinsgegensätze. Auf der einen Seite muß Gott als der obersten Ursache des Seins eine Qualität zugesprochen werden, die jedes idem per idem ausschließt. Auf der anderen Seite muß jedoch das kosmische Sein eine völlige Identität mit Gott eingehen, weil die eventuelle Ableitung des kosmischen Seins aus einer nichtgöttlichen Instanz die absolute Souveränität Gottes gegenüber dem Kosmos illusorisch macht. Demnach ist in dem Schöpfergott Transzendenz und Immanenz vorhanden — eine contradictio in adjecto. In der Beseitigung und Auflösung dieser Antinomie hat das Attributenproblem den Grund seiner Entstehung. Entweder ist Gott die reine Transzendenz, dann ist Gott nur ein Zielbegriff, der den Ausschluß jeder positiven Bestimmung, also

die Negation jeder attributiven Determination fordert. Oder Gott ist nur Immanenz, dann kann er nur als mit dem Kosmos identisch betrachtet werden — und er ist auf Tod und Leben dem Schicksal des Kosmos preisgegeben. Demnach kann der immanente Gott nicht ethisch, und der transzendente Gott nicht kosmisch wirken. Als Vertreter der transzendenten Richtung muß Plato gelten: Die Idee des Guten ist „jenseits des Seins", als Vertreter der immanenten Richtung gilt Demokrit, während Aristoteles eine Vermittelung der beiden Richtungen in dem Begriff der „Zweckursache" bietet, insofern die Immanenz die Geschäfte der Tanszendenz erledigt: Die Ethik ist der materiellen Entwicklung inkarniert und wird zum Ansich der Materie erhoben, ohne daß diese Rangerhöhung den Verlust der Materie nach sich zöge. So tritt an die Stelle des ethischen Idealismus der ethische Materialismus. Denn der ethische Idealismus fordert die ständige Transformation materieller Relationen in ethische, während für den ethischen Materialismus eine solche Transformation gar nicht nötig ist, da das Materielle a priori ethisch ist. Daß bei dieser Aristotelischen Auffassung ein Fortschritt ins Ethische ausgeschlossen bleibt, bedarf keines weiteren Beweises. Hier gilt letzter Instanz die Devise: Ethik gleich Natur. Es ist deshalb ganz logisch, wenn für Aristoteles Gott gleichzeitig den ersten Beweger und das höchste Gut darstellt, denn sein ganzes System ist auf diese Zweiweltentheorie eingestellt, obgleich beide Begriffe sich gegenseitig ausschließen.

Es ist klar, daß Spinoza dieser Antinomie dadurch zu entgehen sucht, daß er Gott ausschließlich auf die in der Materie enthaltenen Relationen einstellt und das teleologische Moment, wozu auch die Ethik gehört, gänzlich ausschaltet. Dadurch bleibt Gott nur Ursachenbegriff, sofern die unendliche Substanz eine Art Primat gegenüber allen anderen Kategorien bedeutet. Ist aber dadurch wirklich die Substanz allen Antinomien entronnen? Steht nicht der Primat der Substanz zu den übrigen Kategorien im gleichen Verhältnis wie der Gottschöpfer zu seinen Gebilden? Tritt nicht auch hier die Frage der Aristotelischen Seinsgegensätze wieder auf? Ist die Substanz wirklich der Primat der Kategorien, so muß sie absolut und relativ zugleich sein. Absolut — sofern sie jede wertlogische Gemeinschaft mit den anderen Kategorien ablehnt, relativ — sofern sie die übrigen Kategorien als ihre spezifischen Produktionen ansieht.

In diesem Konflikt zwischen dem Absolutheits- und dem Relativitätscharakter der hypostasierten Substanzkategorie sind auch die Antinomien des Attributenproblems begründet. Der Absolutheitscharakter schließt alle Attribute aus, der Relativitätscharakter ruft sie alle herbei. Die Lösung Spinozas beruht darauf, daß sie den relativ geforderten Attributen alle dingliche Qualität abspricht. Sie besitzen nur Namens- aber keine Wesensgleichheit mit den Attributen irdischer Dinge. Maimonides ist in dieser Lösung vorbildlich. Sarkastisch bemerkt Gersonides, man könnte dann auch die Wand eine Zahl nennen. Und Kant würde erwidern: Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

Während jedoch bei den mittelalterlichen Philosophen die Negation der Attribute — vom Standpunkte der Vernunft aus — nur gefordert wird, wird sie bei Spinoza vom Standpunkte des Verstandes aus begründet. Dies erhellt besonders aus der Anmerkung, die Spinoza seinem Beweise zum fünfzehnten Lehrsatze: Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden hinzufügt. Er schreibt: „Es gibt Menschen, welche sich Gott wie einen Menschen vorstellen, aus Körper und Geist bestehend und den Leidenschaften unterworfen ... Unter anderem beweisen sie das am besten damit, daß man unter Körper eine lange, breite und hohe Masse von bestimmter Form versteht, während es nichts Widersinnigeres geben könne, als dies von Gott, dem absolut unendlichen Wesen, zu sagen. — Indessen zeigen sie doch durch andere Gründe, womit sie dies zu beweisen suchen, deutlich, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur ganz und gar fernhalten, und zwar behaupten sie, dieselbe sei von Gott geschaffen ... Meiner Meinung nach wenigstens habe ich klar genug bewiesen, daß keine Substanz von einer anderen hervorgebracht oder geschaffen werden kann. Weiter habe ich gezeigt, daß es außer Gott keine Substanz geben, und keine begriffen werden kann, und daraus habe ich den Schluß gezogen, daß die ausgedehnte Substanz eine von den unendlichen Attributen Gottes sei."

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, daß Spinoza den Begriff einer körperlichen Substanz direkt als unendlich betrachtet. Mithin erscheinen Denken und Sinnlichkeit in ihrer wertlogischen Valenz einander gleich. Ist dies nicht reiner Kritizismus?

Diese Frage muß freilich verneint werden. Richtig ist, daß auch die „reine Anschauung" Kants in letzter Instanz auf eine Ableitung des Raumes aus dem Denken hinausläuft. Dies ist namentlich dann der Fall, wenn man den Raum im Sinne der Ursprungslogik Cohens als Kategorie auffaßt. Aber das Eine darf hierbei doch niemals übersehen werden, daß es auch innerhalb der einzelnen Kategorien Wertstufen gibt, und daß deshalb zwischen dem reinen Ursprungsdenken an sich, wie es etwa in der infinitesimalen Zahl zum Ausdruck kommt, und den nachfolgenden Kategorien, also etwa der des Raumes, Divergenzen gibt, die niemals ausgeglichen werden können — soll nicht das ganze Inventar logischer Denkmittel in eine akzentlose Identität verfallen. Aber gerade diese pantheistische Konsequenz spricht sich mit aller Deutlichkeit in dem Spinozistischen Äquivalenzprinzip aus: Wenn Denken und Ausdehnung als unendliche Relationen gleichmäßig als Attribute der völlig einheitlich homogenen Substanz figurieren, dann können solche Gradunterschiede, wie sie dem Kritizismus zu eigen sind, nicht in Betracht kommen.

Es tut deshalb auch gar nichts zur Sache, wenn Spinoza etwa die Geometrie idealistisch als reinen Kalkul der freien Konstruktion wertet, es verschlägt ferner nichts, wenn er die teilbaren und leeren Räume bestreitet: Worauf es vielmehr für einen kritizistischen Logiker ankommt, das ist die gleichzeitige Einheit und Verschiedenheit zwischen Denken und Ausdehnung. Und gerade dieses Problem bleibt für Spinoza außerhalb seines erkenntnistheoretischen Blickfeldes. Gewiß ist es richtig, daß Spinoza der hypostasierten Substanzkategorie einen Primatcharakter vindiziert, der die Substanz turmhoch über alle anderen Kategorien stellt, aber diese Ausnahmestellung der Substanz bedeutet nicht etwa wie bei Kant eine ewige Spannung zwischen der ranglogisch höheren und ranglogisch niederen Wertigkeit, sondern eine totale momentan wirkende Absorption der niedrigeren Instanzen durch die höhere, also deren völlige Identität. Fragt man freilich, weshalb dann der Gemeinschaftsnenner aller Kategorien und Relationen Substanz heißt, da doch bei ihrer Undifferenziertheit der Name nebensächlich ist, so muß man darauf erwidern, daß offenbar mit der Reduktion sämtlicher Kategorien auf die seit Aristoteles stets am höchsten gewertete Substanzrelation Spinoza die völlige Haltlosigkeit einer solchen Differenzierung doku-

mentieren wollte. Es gibt für ihn kein Subjekt und kein Objekt, keine Substanz und kein Akzidens — ἓν καὶ πᾶν.

Damit rückt auch das Attributenproblem in eine bestimmte Beleuchtung. Man kann ebensogut sagen, die Substanz involviere eine unendliche Fülle an Attributen, als auch, die Substanz bedeute die absolute Leere an Attributen: Die absolute Fülle — sofern jedes Attribut auf den Gemeinschaftsnenner der Substanz gebracht werden kann, die absolute Leere — sofern die Reduktion auf den Gemeinschaftsnenner jede Differenzierung der Substanz in Einzelattribute als sachlich verfehlt ausschließt. Es liegt hier zweifellos eine Analogie mit dem idealistisch gefaßten Raumbegriffe vor. Der Einzelraum bedeutet sowohl den Raum schlechthin, weil es streng genommen keinen Unterschied zwischen Einzelraum und dem Raum an sich gibt; er bedeutet ferner ein absolutes Nichts, sofern der metaphysische Begriff des Raumes jeder Vereinzelung unzugänglich ist.

Und dennoch würden weder der Raumbegriff noch der Substanzbegriff einer solchen Antinomie anheimfallen, wenn sich in streng idealistischer Gesinnung die Begründung und der Aufbau beider Begriffstypen vollzöge. Der Fehler all dieser Bestimmungen — auch Kant ist nicht immer frei davon geblieben — liegt darin, daß die Identität und nicht die Kontinuität als Realität gesetzt wird. Die Identität als oberstes Denkgesetz muß den Unterschied zwischen Genus und differentia specifia vernichten, die Kontinuität hält diesen Unterschied für alle Ewigkeit fest, ohne damit die Identität preiszugeben: Die Kontinuität vermittelt durch den Begriff des Unendlichkleinen zwischen Identität und Widerspruch. Also setzt der Begriff der Kontinuität eo ipso den Begriff der unendlichen Zahl als oberstes Denkmotiv voraus, womit dann ohne weiteres Substanz und Raum der Zahl unterworfen werden. Erst jetzt darf man sagen: Je mehr Attribute, desto mehr Substanz, weil das Unendlichkleine das Unendlichgroße als seinen notwendigen Gegenbegriff fordert, so gewiß Differential und Integral ewig aufeinander angewiesen bleiben. Wo aber diese korrelative Spannung zwischen Einheit und Allheit, zwischen Analyse und Synthese entfällt, da gibt es keinen Ausgleich zwischen den beiden entgegengesetzten Polen, sondern nur eine radikale Identität oder schrankenlosen Skeptizismus. Daher kann es nach Spinozistischem Systeme nur eine psychologische, niemals aber eine objek-

tive, erkenntniskritische Lösung des Attributenproblems geben. Selbst Kant hätte die Lösung verfehlen müssen, wenn er nicht auch den Raum im Anschluß an die neue Mathematik verifiziert hätte, sofern er mit Leibniz die extensive Größe aus der intensiven entspringen läßt. Oder sollte vielleicht Spinoza noch eine andere Lösung in petto haben? Sollte er vielleicht deshalb die unendliche Fülle der Attribute fordern, um in deren unendlicher Ablehnung die Funktion der Substanz sich realisieren zu lassen? Dann läge freilich in der höchsten Negation die höchste Positivität, und das unendliche Urteil würde hier ebenso wie bei Plato, Leibniz und Kant die Quintessenz des Systems bilden. Um dies festzustellen, müssen wir nun untersuchen, auf welche Weise die Verstandesreflexion die Negation der Attribute begründet. Spinoza schreibt (42): „Fragt aber nun jemand, weshalb der Mensch von Natur aus so sehr geneigt sei, die Quantität zu teilen, so antworte ich, daß die Quantität auf zweifache Weise von uns begriffen wird, einmal abstrakt oder äußerlich, so nämlich, wie man sich dieselbe sinnlich vorstellt, und dann als Substanz, was vom Verstand allein geschieht. Richtet sich unsere Betrachtung auf die Quantität, wie sie die sinnliche Vorstellung auffaßt, was häufig und leichter von uns geschieht, so erscheint sie endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt; richtet sich aber unsere Betrachtung auf dieselbe, wie sie der Verstand allein auffaßt, und begreifen wir sie als Substanz, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie, wie ich bereits zur Genüge bewiesen habe, unendlich, einzig und unteilbar."

Was in diesen Ausführungen sehr charakteristisch ist, das ist die scharfe Unterscheidung zwischen Verstandes- und Vorstellungsfunktion (intellectus et imaginatio). In den Bereich des Vorstellungsbezirks fällt die sinnliche Betrachtung mit all ihren Endlichkeitsrelationen, in den der Verstandesregion die rein geistige Betrachtung mit Ausschluß aller Diesseitsgedanken [1]). Wie vollzieht sich aber die geistige Betrachtung? Wie begreift der Verstand, nachdem ihm das induktive Verfahren entzogen ist? Spinoza gibt darüber nur den formalen Aufschluß, daß ein solches Begreifen sehr schwierig sei (quod difficillime fit). Weshalb sagt dies Spinoza? Ist die Deduktion schwieriger als die Induktion? Dies ist im Sinne der Spinozistischen Reflexion zweifel-

[1]) Vgl. Kellermann, Die Kämpfe . . . S. 110, Anm. 1: Universale intellegitur, singulare sentitur (Boethius).

los der Fall. Während nämlich die Induktion ein Verfahren darstellt, das unmittelbar vonstatten geht, setzt die Spinozistische Deduktion die Induktion voraus, weil sie stets das verneinen muß, was die Induktion erzeugt. Hier wäre also jene Theorie erreicht, derzufolge sich die Substanz durch die ewige Verneinung der unendlichen Attributenfülle realisiert, und das unendliche Urteil hätte sich auch bei Spinoza als der Ursprung des erzeugenden Denkens enthüllt.

Dennoch muß dieser Schluß als verfrüht bezeichnet werden. Mit welchem Rechte stabiliert Spinoza eine solche Philosophie? Geht er etwa von der infinitesimalen Rechnung oder gar der Infinitesimalgeometrie aus, also von Disziplinen, deren Faktizität ohne die Annahme des limitativen Urteils in der Luft schwebt? Beruft er sich etwa, wie Kant, auf ein Faktum der Wissenschaft, in dem das unendliche Urteil kulturerzeugend wirkt? Das ist keineswegs der Fall. Spinoza deduziert nicht aus einem wissenschaftlichen Faktum heraus, sondern aus einer ontologisch formulierten Idee, deren Objektivität jedes Beweises entbehrt. Man könnte freilich erwidern: Wenn der Effekt beider Arten von Deduktion der gleiche ist, was verschlägt es dann, wenn die eine Methode auf freier Intuition, die andere auf transzendentaler Rechnung beruht? Ist denn aber wirklich bei beiden Deduktionstypen der Effekt derselbe? Ist nicht vielmehr das Gegenteil der Fall? Bei Spinoza steht die unendliche Erhöhung der Attributenfülle im Dienste der Substanz, bei Kant steht die unendliche Substanz, d. h. die Gottesidee im Dienste der Attribute und der Modi. Denn auf die unendliche Erhaltung und Vertiefung der Forschung zielt hier die Idee der Vernunft ab. So sehr ist dies der Hauptzweck, daß Gott selbst erst in der Unendlichkeit seiner eigenen Realität gewiß wird. Damit ist aber ein Denkmittel zur Auszeichnung gelangt, das bei Spinoza gänzlich außer Betracht bleibt: Das ist die unendliche Zeit, das Alpha und Omega aller idealistischen Denkart.

Aber auch hier ließe sich einwenden: Folgt nicht aus Spinozas Satz, daß mit einer Erhöhung der Attributenfülle die Substanz an Realität gewinnt, die Projektion der Substanz-Realität in die unendliche Zukunft? Ohne Zweifel, nur mit dem prinzipiellen Unterschiede, daß diese Realisation durchaus subjektiven, aber keineswegs objektiven Charakter hat. Denn die Substanz besitzt ihre Realität auch ohne die Attribute erzeugende Arbeit

des Einzelnen, und es ist für ihren Bestand völlig nebensächlich, ob sich der Einzelne mit der Erforschung von Attributen beschäftigt oder nicht. Ebendeshalb ist auch bei Spinoza die Spannung zwischen Unendlich und Endlich, zwischen Deduktion und Induktion nur psychologisch und subjektiv, und von der objektiv gültigen Aufgabe eines Ausgleichs zwischen Gott und Welt, zwischen Substanz und Attribut kann schon deshalb keine Rede sein, weil dieser Ausgleich a priori objektiv gegeben ist. Das Begreifen dieser Tatsache ist also nur ein Akt analytischen Denkens, ein Nachzeichnen und Nachverstehen, aber keineswegs ein Neuschaffen und Erzeugen, eine tatsächliche Vermehrung der göttlichen Realität. Denn: „Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott begriffen werden", weil offenbar auch in dem sinnlichen Motive die göttliche Substanz genau so enthalten ist wie in dem geistigen. Es gibt kein Denken, losgelöst von dem Exponenten der göttlichen Substanz, und ebensowenig eine selbstgenügsame Sinnlichkeit. Der Kritizist würde hier sagen: Alles was ist, wird zu Gott, und nichts kann ohne den sich erst in Zukunft realisierenden Gott begriffen werden, sofern sich in Gott die Aufgabe des Begreifens manifestiert. Nicht Gott ist die Ursache des Begreifens, sondern das Begreifen ist die Ursache Gottes, weil erst in der unendlichen Allheit des Begreifens Gott selbst am Horizonte der künftigen Denkarbeit sichtbar wird.

Wie wenig übrigens Spinoza daran denkt, den Begriff der unendlichen Attributenfülle als einen solchen der ewigen Erzeugung von Attributen zu interpretieren, geht aus dem sechzehnten Lehrsatze hervor: Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann) folgen. Als Beweis für diesen Satz dienen folgende Worte: „Dieser Lehrsatz muß jedem einleuchten, der erwägt, daß der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges viele Eigenschaften folgert, welche auch tatsächlich aus derselben (d. h. aus dem Wesen des Dinges selbst) notwendig folgen, und zwar um so mehr, je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, d. h. je mehr Realität das Wesen des definierten Dinges einschließt. Da aber die göttliche Natur absolut unendliche Attribute hat . . ., von denen jedes gleichfalls ein unendliches Wesen in seiner Art ausdrückt, so muß folglich aus ihrer Notwendigkeit

Unendliches auf unendliche Weisen (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann) notwendig folgen."

Zum Verständnis dieser Worte ist eine Untersuchung darüber nötig, was Spinoza unter „Realität" versteht. Hält man sich für die Beantwortung dieser Frage an die Aristotelisch-scholastische Begriffstechnik, so besagt dieser Begriff den Umfangsbereich, der im umgekehrt proportionalen Verhältnis zum Inhalte steht. Hält man sich dagegen im kritizistischen Sinne an den logisch funktionalen Wertbereich, so ist jener Begriff der inhaltreichste, der am raschesten und sichersten eine vielverschlungene Problematik auf die einfachste Formel reduziert, der also mit einem „Schlag tausend Verbindungen schlägt", obgleich diese Formel nur fiktiven, keineswegs aber Daseinswert besitzt. Sagt nun Spinoza, daß sich die Definition eines Dinges mit dessen Wesen deckt und dessen Realität zum Ausdruck bringt, so ist klar bewiesen, daß der Spinozistische Realitätsbegriff dem kritizistischen direkt diametral gegenübersteht. Bei Spinoza bedeutet Realität die Abstraktion von allem Inhalt, bei Kant nicht nur dessen Beziehung, sondern auch dessen Vervielfältigung bis ins Unendliche hinein. Und ferner: Bei Spinoza ist jener Begriff eine Gegebenheit, weil er in dem ihm entsprechenden Einzelgegenstande ein reales Dasein hat, bei Kant jedoch hat dieser Begriff nur funktionalen Wert, er darf kein Dasein, keine Existenz besitzen, weil er nur die Regel, das Gesetz für die Möglichkeit der Konstruktion des Gegenstandes enthält. Es ist deshalb nur folgerecht, wenn Spinoza auf Grund solcher Erwägungen Gott als wirkende, autonome und erste Ursache erscheinen läßt, während für Kant Gott nicht als schöpferische Ursache, sondern als ideales Ziel figuriert. Der Ursachenbegriff setzt Gott als eine gegebene Relation voraus, der Zielbegriff betrachtet Gott als eine aufgegebene, d. h. erst zu realisierende Größe. Streng genommen sind freilich all diese kausalen Bestimmungen tautologischen Charakters. Der Begriff der Ursache setzt die Existenz zweier sachlich voneinander getrennten Instanzen voraus, die auf dem Wege ursächlicher Verknüpfung zur Einheit gebracht werden. Wo aber eine solche Spannung kraft identischer Verhältnisse a priori nicht besteht und nicht bestehen darf, da bedeuten die erwähnten Bestimmungen nur eine sprachliche anders formulierte Wiederholung bereits erkannter und begründeter Beziehungen. Oder wollte Spinoza mit

solchen Distinktionen den Anschluß an die allgemeine Schultheologie erreichen? — — —

In dieses Kapitel tautologischer Urteile gehört auch der siebzehnte Lehrsatz: Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen. Dieser Satz ist für unsere Betrachtungen deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil in dem aus ihm gefolgerten Zusatze der Ursachenbegriff mit dem Freiheitsbegriff konfrontiert wird — ein Problem, das nach Kant nur in einer unendlichen Zukunft gelöst werden kann. Spinoza schreibt (Zusatz I und II): „Hieraus folgt erstens, daß es keine Ursache gibt, welche Gott von außen oder von innen zum Handeln erregt, außer der Vollkommenheit seiner eigenen Natur. Hieraus folgt zweitens, daß Gott allein eine freie Ursache ist. Denn Gott allein existiert nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur, . . . und handelt nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur. . . . Daher kann er allein freie Ursache sein."

Zunächst scheinen freilich auch diese Zusätze tautologischen Charakter aufzuweisen. Weshalb sollte Gott nicht frei sein, wenn sich seiner Machtbefugnis keinerlei Hindernisse entgegenstellen? Kann man überhaupt noch bei der Abwesenheit jeder Art von Opposition von Freiheit sprechen? Liegt nicht auch hier wieder die Vermutung eines beabsichtigten Ausgleichs mit der Schulsprache der offiziellen Theologie vor? Komplizierter wird freilich die Diskussion dieses Freiheitsproblems, wenn man einen Blick auf die „Anmerkung" wirft, die Spinoza den Zusätzen folgen läßt: „Andere meinen, Gott sei deshalb freie Ursache, weil er, wie sie glauben, bewirken kann, daß das, wovon ich sagte, daß es aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht steht, nicht geschehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Das aber wäre gerade so, als ob sie sagten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß dessen drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich wären, oder daß aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge, was widersinnig ist. Ferner werde ich unten ohne Zuhilfenahme dieses Lehrsatzes zeigen, daß zur Natur Gottes weder Verstand noch Wille gehört."

Den geschichtlichen Hintergrund dieser Ausführungen bilden offenbar die Schulkämpfe, die in der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie über das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirk-

lichkeit in Gott ausgefochten wurden[1]). Die metaphysischen Voraussetzungen dieser Kämpfe bestehen darin, daß Gott als ein transmundanes Wesen aufgefaßt wird, dem eine absolute Souveränität (Omnipotenz) über das Bewußtsein und über die Natur schlechthin zuzusprechen sei. Gegenüber dieser Art von göttlicher Freiheit, die im Vergleich zur Spinozistischen schrankenlose Willkür bedeutet, ist freilich die Spinozistische die absoluteste Negation von Freiheit, da in ihr für eine Abweichung von der Notwendigkeit der Naturgesetzlichkeit kein Raum bleibt. Wie verhält sich aber diese Freiheit zur menschlichen, in welcher nicht die Annullierung der Naturgesetzlichkeit, sondern deren Vereinbarung mit der menschlichen Freiheit, mit der Autotelie, gefordert wird? Und rechnet man — im Sinne Spinozas — auch diese Autotelie zur Natur, so entsteht die Frage: Wie steht es mit der Einheit und Homogenität der Natur, wenn innerhalb ihrer selbst ein Streit der Interessen, ein Streit zwischen Kausalität und Freiheit entbrennt. Hier gibt es nur eine Lösung: Die menschliche Freiheit wird ebenso abgewiesen wie die göttliche transmundane: Die Freiheit der Natur schließt die Freiheit des Willens aus, des göttlichen und des menschlichen. Daß ferner mit der Erledigung eines selbständigen und jenseitigen göttlichen Willens auch die Souveränität des göttlichen Verstandes fällt, bedarf keiner weiteren Begründung. Denn da für die Einheit Gottes Wille und Verstand keine voneinander getrennten Instanzen sein dürfen, so ist mit der Preisgabe seines naturfremden Willens auch der Verstand als selbständige Autorität abgewiesen — ganz davon zu schweigen, daß ein transzendenter Gott, ohne Fähigkeit, seine Denkgebilde zu realisieren, eine contradictio in adjecto darstellt. Und wie verhält es sich mit dem menschlichen Denken, wenn von einer von der Natur unabhängigen Position der Willensrealität nicht gesprochen werden darf? Kann ein solches Denken der Natur die Gesetze „vorschreiben"? Man wird sagen, in diesem Vorschreiben der Gesetze kommt die Stimme der Natur selbst zu Wort. Kann man aber dann nicht auch sagen, in dem Promulgieren ethischer Maximen wird gleichfalls die Stimme der Natur laut? Welche Stimme ist dann aber die maßgebende, die kausalgesetzliche oder die zweckgesetzliche? — — —

[1]) Vgl. Kellermann, Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson, Teil II, S. 96 ff.

Bevor wir jedoch die Probleme weiter erörtern, wollen wir Spinoza zu diesen Fragen selbst vernehmen. Er schreibt: „Ich weiß allerdings, daß viele meinen, sie könnten beweisen, daß zur Natur Gottes der höchste Verstand und der freie Wille gehöre; denn sie sagen, daß sie nichts Vollkommeneres kennen, das sie Gott zuschreiben können, als das, was bei uns die höchste Vollkommenheit ist. Ferner, obgleich sie Gott als den tatsächlich Höchstdenkenden begreifen, glauben sie doch nicht, daß er alles, was er tatsächlich denkt, auch ausführen könne, so daß es existiert, denn damit glauben sie die Macht Gottes umzustoßen. Wenn, sagen sie, Gott alles, was in seinem Denken ist, erschaffen hätte, so könnte er ja nichts weiter erschaffen, und dies widerstreitet nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes; daher behaupten sie lieber, Gott sei gegen alles indifferent, und er erschaffe nichts anderes als das, was er nach irgendeinem absoluten Willen zu schaffen beschlossen habe.“

Es ist klar, daß man leicht solchen Argumenten direkt die entgegengesetzten zur Seite stellen kann, die für sich die gleiche Beweiskraft beanspruchen können. Derartige Antinomien sind mit dem Charakter eines jeden supramundanen Gottesbegriffs verbunden, sobald der Begriff sich anschickt, zum Zwecke seiner Verselbständigung empirische Hüllen in makroskopischer Erweiterung anzunehmen, also seine transzendentale Geltung in eine transzendente zu verwandeln. Ein solcher hypostasierter Begriff schwebt dann buchstäblich zwischen Himmel und Erde, und keine dieser Welten wird sich in ihren logischen Forderungen befriedigt sehen, die sie an einen solchen Zwischenbegriff zu stellen sich für befugt erachtet.

Entgeht aber Spinoza mit seinem pantheistischen Gottesbegriffe diesen Antinomien? Er schreibt: „Ich glaube jedoch deutlich genug gezeigt zu haben, daß aus der höchsten Macht Gottes, oder seiner unendlichen Natur, Unendliches auf unendliche Weisen d. h. alles, mit Notwendigkeit hervorgegangen ist, oder stets mit gleicher Notwendigkeit folgte, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit folgt, daß dessen drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind. Daher ist die Allmacht Gottes von Ewigkeit her wirksam gewesen, und wird in aller Ewigkeit in derselben Wirksamkeit verharren.“

Die hier vorgetragenen Gedanken verraten durchaus idealistische Züge. Wie die geometrischen Bestimmungen jenseits

von Raum und Zeit ihren Geltungscharakter begründen, um hierdurch im Reiche des Empirischen bis in alle Ewigkeit hinein ihre Funktionskraft zu entfalten, so muß auch die Gottheit ewig wirken, weil wir rückwärts aus der ewigen Wirksamkeit Gottes auf dessen transzendentalen Charakter schließen. Wie die ewige Transzendenz der Idee deren immanente Wirksamkeit im Reiche des Endlichen verbürgt, so setzt umgekehrt die ewige Entfaltung der Funktion deren transzendenten Ursprung voraus. Problematisch bleibt nur, wie sich diese idealistische Äußerung in den Gesamtrahmen der Spinozistischen Philosophie einordnet. Die Interpretation, wie sie hier versucht wird, hat den ständigen Gegensatz zwischen Transzendenz und Immanenz zur Voraussetzung, dessen Ausgleich nur in der unendlichen Zukunft möglich ist. Aber dieser Gegensatz entfällt ja bei Spinoza, für den die Identität beider Extreme der oberste Leitsatz aller Philosophie ist. Sollte hier Spinoza aus der Rolle gefallen sein? Diese Frage muß unbedingt bejaht werden. Spinoza hat in seinen Erläuterungen zu den Definitionen (22) ausdrücklich festgestellt, daß der Begriff der Ewigkeit nur die Existenz bezeichnet, sofern sie aus der bloßen Definition des ewigen Dinges als notwendig folgend begriffen wird. Damit ist klar gesagt, daß dem Begriff der Ewigkeit jede Art von Zeitcharakter abzusprechen sei. Außerdem fügt Spinoza noch hinzu, daß ein solches Dasein, wie es das ewige Ding darstellt, „durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden" kann. Aber gerade der Zeitbegriff ist es, der jenem Raisonnement zugrunde liegt, das zu bekämpfen Spinoza sich anschickt. Denn die Gegner behaupten doch, — nach Spinozas eigenen Worten — daß Gott „nichts weiter erschaffen könne", d. h. doch nichts anderes, als daß die Zeit als Realisierungsmittel der göttlichen Wirksamkeit anerkannt wird. Spinoza hätte deshalb konsequent entgegnen müssen, daß es für Gott keinerlei Relation zur Zeit gäbe, weshalb also auch der Unterschied zwischen Denken und Schaffen hinfällig wird. Statt dessen erwidert er, daß die Allmacht ewig war und ewig sein wird. Ist dies nicht eine Auffassung der Ewigkeit als eines Zeitbegriffs? Wie könnte er sonst von einem ewigen Sein und einem ewigen Werden sprechen? Und ferner: Setzt nicht auch der Begriff der Allmacht ein Spannungsverhältnis zwischen Göttlichem und Nichtgöttlichem voraus, das nach Spinozas Identitätsphilosophie ganz und gar hinfällig ist? Was deshalb Spinoza hier antwortet, ist entweder ein Ver-

zicht auf die eigene Philosophie oder eine Art von Dialektik, die nur zum Scheine auf die Argumente der Gegner eingeht, in Wahrheit aber etwas verficht, das völlig außerhalb des gegnerischen Gesichtskreises liegt. Bei einem Gotte, der nicht zu irgendeiner außerordentlichen Instanz in Relation zu treten vermag, kann man weder von Vollkommenheit noch von Unvollkommenheit sprechen. Daher liegt auch dem naiven Monotheismus, der Gott als Schöpfer ansieht, der Pantheismus — wie Cohen sich einmal ausdrückt — im Blute, denn die Schöpfung bedeutet die Wesensgleichheit zwischen Subjekt und Objekt der Schöpfung, dann aber ist nichts vollkommen oder alles vollkommen, denn es fehlt völlig der Maßstab für die Beurteilung.

Es wäre deshalb viel richtiger gewesen, Spinoza hätte bei den Begriffen der göttlichen Allmacht und Vollkommenheit offen ausgesprochen, daß hier nur eine Namens- aber keine Wesensgleichheit mit den Begriffen, die auf die menschliche Gattung Anwendung finden, vorliegt. Um so eher hätte er dies tun können, als er ja im Anschluß an die mittelalterlichen Philosophen bei den Begriffen des Verstandes und des Willens das Verfahren der Homonymisierung tatsächlich einschlägt. Er schreibt: „Nun möchte ich auch noch über Verstand und Wille (Denken und Wollen), die wir gewöhnlich Gott zuschreiben, etwas sagen. — Wenn dieselben, nämlich Verstand und Wille, zum ewigen Wesen Gottes gehören, so muß unter jedem dieser beiden Attribute sicherlich etwas anderes verstanden werden, als man gewöhnlich darunter versteht. Der Verstand und der Wille, welche Gottes Wesen ausmachen würden, müßten von unserm Verstand und Willen himmelweit verschieden sein, und könnten bloß dem Namen nach sich gleichen, nämlich nicht anders als das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund einander gleichen.“

Die Ausführungen decken sich völlig mit den Ausführungen des Maimonides[1]). Auch die weiteren Ausführungen Spinozas begegnen uns wiederholt bei arabisch-jüdischen Schriftstellern.

Das trifft besonders für folgende Spinozistische Reflexionen zu: „Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehört, so wird er nicht, wie unser Verstand, später als die gedachten Dinge (wie die meisten annehmen), oder gleichzeitig mit ihnen, von Natur aus

[1]) Vgl. Guide III, 20, Die Kämpfe Gottes 182 ff., 210 u. a. St.

sein können, da ja Gott ursächlich früher ist, als alle Dinge (nach Zusatz I zu Lehrsatz 16); vielmehr ist die Wahrheit, und das formale Wesen der Dinge, darum so wie sie sind, weil sie im Verstand Gottes also objektiv existieren. Daher ist der Verstand Gottes, sofern er als das Wesen Gottes ausmachend begriffen wird, in Wahrheit die Ursache der Dinge, sowohl ihres Wesens als auch ihrer Existenz; was auch von denen[1]) bemerkt worden zu sein scheint, welche erklären, daß Gottes Verstand, Wille und Macht eins und dasselbe sind."

Die entsprechenden Parallelen finden sich bei Maimonides[1]), Averroes und Gersonides. Besonders instruktiv sind die Worte des Averroes[2]). „Das Wissen Gottes verhält sich entgegengesetzt dem des Menschen. Jenes ist die Wirkursache der geschöpflichen Dinge, nicht umgekehrt, die Dinge die Ursache des Wissens Gottes."

Wichtig ist nun die Begründung der Homonymität, die Spinoza für die Ablehnung einer Wesensgleichheit zwischen Gott und den intramundanen Dingen in Betracht zieht. Spinoza schreibt: „Da also der Verstand Gottes die einzige Ursache der Dinge ist, nämlich (wie ich gezeigt habe) sowohl ihres Wesens als auch ihrer Existenz, so muß er selbst notwendig von den Dingen verschieden sein, sowohl in Hinsicht ihres Wesens als auch in Hinsicht ihrer Existenz. Denn das Verursachte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat. So z. B. ist ein Mensch die Ursache der Existenz, nicht aber des Wesens eines andern Menschen; denn dieses ist eine ewige Wahrheit. Darum können sie dem Wesen nach vollständig einander gleich sein, in der Existenz aber müssen sie sich voneinander unterscheiden. Und darum, wenn die Existenz des einen aufhört, hört darum nicht die Existenz des andern auf; wenn aber das Wesen des einen zerstört werden, und sich als falsch erweisen könnte, so würde auch das Wesen des andern zerstört werden. Deshalb muß das Ding, welches die Ursache sowohl des Wesens als auch der Existenz einer Wirkung ist, sich von dieser Wirkung unterscheiden, sowohl in Hinsicht des Wesens als auch in Hinsicht der Existenz. Nun ist aber der Verstand Gottes die Ursache sowohl des Wesens als auch der Existenz unseres Denkens: folg-

---

[1]) S. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre 34, 101 f., 105.

[2]) Vgl. Averroes, Destructio destructionis, übers. v. Horten S. 170 ff. u. a. St., ferner: Kämpfe . . . II, S. 110, Anm. 1 u. v. a. St.

lich ist der Verstand Gottes, sofern er als das göttliche Wesen ausmachend begriffen wird, von unserem Verstand, sowohl in Hinsicht des Wesens als auch in Hinsicht der Existenz verschieden, und er kann in nichts als nur im Namen ihm gleich sein, wie ich behauptete.“

Bevor wir in eine kritische Analyse dieser Worte eintreten, wollen wir uns noch einmal den Gedankengang klarlegen, der Spinoza zu diesen Ausführungen bestimmte. Im Anschluß an den Lehrsatz (17), Gott handele nur nach den Gesetzen seiner Natur, von niemand gezwungen, erklärt Spinoza, daß die auf dualistischem Boden stehenden Philosophen den Begriff der göttlichen Machtvollkommenheit keineswegs antinomienfrei herausarbeiten könnten. Schon die in dem Transzendenzcharakter begründete Divergenz zwischen Denken und Sein, also zwischen intelligibelem Substrat und intellektuiertem Gegenstand, zwischen ante rem und in re, muß zur Antinomienbildung treiben. Diese Antinomien glaubt nun Spinoza dadurch zu beseitigen, daß er den Gegensatz zwischen Denken und Sein, also den zwischen Essenz und Existenz, zwischen Geist und Materie aufhebt. Denn mit der Preisgabe dieses Gegensatzes schwindet auch der Unterschied zwischen Kausalität und Teleologie und damit auch der Begriff der Zeit, der ja als das geeignete logische Instrument für die Vereitelung dieses Unterschieds wie geschaffen scheint. Man mag nun über diese Identitätsphilosophie, die ja eine Harmonie zwischen dem materienfeindlichen Plato und dem materienfreundlichen Aristoteles erstrebt, denken, wie man wolle: So viel steht fest, daß das Problem des Ausgleichs schon deshalb gelöst ist, weil das Problem gar nicht mehr diskussionsfähig erscheint. Aus diesem Grunde, meint Spinoza, könne man erst recht der Gottheit dieselben Attribute beilegen, die ihr via eminentiae von seiten der dualistischen Philosophie zugesprochen werden, nur dürfe man nicht übersehen, daß diese Attribute der Identitätsphilosophie mit denen der Universalienphilosophie nur Namens- aber keine Wesensgleichheit besitzen, denn die Ursache sei prinzipiell von der Wirkung verschieden.

Daß diese Ausführungen an inneren Widersprüchen leiden, ist jedem Einsichtigen klar. Wenn zwischen Subjekt und Objekt des Kausalitätsverhältnisses eine solche prinzipielle, unausgleichbare Inkongruenz waltet, wie läßt sich dann überhaupt eine Kau-

salitätsrelation zwischen beiden Faktoren konstruieren? Und wenn andererseits eine gewisse Gleichheit angenommen wird, liegt dann nicht eine Illustration zu idem per idem vor? Nirgends tritt der Unterschied zwischen pantheistischer und kritizistischer Kausalität deutlicher als hier hervor. Bei Spinoza schließen sich Gleichheit und Verschiedenheit aus, und können deshalb durch Identität zueinander in Verhältnis gesetzt werden, bei Kant stehen sie in einem Verhältnis der Korrelation zueinander. Ohne Gleichheit keine Verschiedenheit, ohne Verschiedenheit keine Gleichheit. Diese gleichzeitige Anwesenheit zweier entgegengesetzter Pole ist nur dadurch möglich, daß entweder der Raum als Verteilungskoeffizient der Zeit, oder die Zeit als Verteilungskoeffizient des Raumes figuriert. Da aber für die Zeit in dem denkökonomischen Haushaltungsplan Spinozistischer Philosophie kein Raum ist, muß an die Stelle der Korrelation die Identität treten, wodurch unmittelbar die härtesten Antinomien entstehen.

Man sieht also, daß auch die Philosophie der Identität keine Sicherheit für antinomienfreies Denken bietet. Um so weniger ist dies der Fall, als Spinoza noch nicht einmal mit dem Gedanken der Identität Ernst macht. Das geht namentlich daraus hervor, daß er nach wie vor den Gedanken der Ursache beibehält, obgleich er der Identitätsphilosophie, der Feindin aller Differenzierung auf logischem Gebiete, widerstreitet. Spinoza glaubt freilich allen Antinomien dadurch entgehen zu können, daß er die oberste Ursache nicht als transzendentes, sondern als immanentes Motiv wertet. Er bekundet dies in der Aufstellung seines achtzehnten Lehrsatzes: Gott ist die innewohnende, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge. Läßt sich jedoch der Begriff einer immanenten obersten Ursache mit der von Spinoza geforderten absoluten Verschiedenheit dieser Ursache von ihren Wirkungen aufrechterhalten? Setzt diese Absolutheit nicht unbedingt die Transzendenz voraus? Und wird Gott nicht selbst der Differenzierung preisgegeben, wenn in ihm Ursache und Wirkung nebeneinander liegen? Kann hier wirklich noch der Einheitscharakter der Gottheit gewahrt bleiben?

Doch bevor wir auf diese Frage näher eingehen, wollen wir die Begründung Spinozas zu diesem Satze näher prüfen. Spinoza schreibt: „Alles, was ist, ist in Gott und muß durch Gott begriffen werden (nach Lehrsatz 15), und darum ist Gott (nach

Zusatz I zu Lehrsatz 16) die Ursache aller Dinge, die in ihm sind. Damit ist das erste bewiesen."

Aus diesen Worten geht hervor, daß Gott zweierlei Funktionen zu erfüllen hat. Er ist erstens nicht wie bei Kant der Inbegriff, sondern das Sensorium aller Dinge im Sinne ihrer unendlichen Totalität, wobei freilich noch die Distinktion zu berücksichtigen ist, daß der Rahmen dieses Sensoriums mit den Dingen restlos zusammenfällt. Er ist ferner auch das subjektiv begreifende Moment, so daß auch hier die alte Gleichung gilt: Gott ist Intelligenz, Intellekt und Intellektum (Denkendes, Denken und Gedachtes)[1]. Der Urheber dieser Gleichung ist zweifellos Aristoteles (Metaphysik, Buch XII, 7. Kap. 1072b)[2]: „Sich selbst aber denkt der Nus, indem er das Intelligibele ergreift. Denn er wird intelligibel, indem er es berührt und denkt, so daß Intellekt und Intelligibeles dasselbe ist. Der Intellekt ist es nämlich, der das Intelligibele und die Substanz aufnimmt und der aktuell ist, insofern er dieses Objekt in sich hat." Es bedarf keiner großen Überlegung, um zu erkennen, daß dieser Panpsychismus die natürlichste Voraussetzung des Pantheismus bildet, bei dem ja nur noch die Materie in den Kreis der Identität einbezogen ist. Eine solche Erweiterung des Panpsychismus konnte Spinoza um so eher wagen, als es ihm ja mit Rücksicht auf seine geometrischen Reflexionen gelungen war, auch die Materie als Geist zu reklamieren. Jetzt erst ist der supranaturale Charakter Gottes für immer erledigt. Denn in dem Momente, in dem die Materie dem Geiste ranglogisch gleichsteht, darf auch nicht mehr die Ansicht gelten, daß Gott ein ranglogisches Plus gegenüber der Materie besitze. Das ist in dieser Form die spezifische Leistung Spinozas: deus sive natura. Denn wenn es keine Sonderposition der Materie gibt, so ist auch keine Zeit erforderlich, die das ranglogische Plus, das der Geist gegenüber der Materie hat, allmählich zur Tilgung brächte. Daher schließt sich der achtzehnte Lehrsatz unmittelbar dem siebzehnten bzw. dem sechzehnten an; kann doch die Immanenz Gottes erst dann in Kraft treten, wenn an die Stelle der zeitlichen Ewigkeit, die logische Ewigkeit, d. h. die Notwendigkeit tritt, wenn also

[1]) Vgl. Kämpfe Gottes, Teil I, S. 224 ff.

[2]) Über die gleiche Identität in der hellenistischen, arabischen und jüdischen Philosophie vgl. Kämpfe a. a. O.

jede zeitliche Differenz zwischen Essenz und Existenz, also zwischen Geist und Ausdehnung geschwunden ist.

Eine Frage ist freilich damit noch immer nicht entschieden: Das ist das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Herrscht nämlich in Gott absolute Identität, weshalb sollte dann nicht jedes Attribut rückwärts und vorwärts gleichzeitig Ursachen- bzw. Wirkungscharakter haben? Weshalb soll nicht ebenso das Begriffene Ursache des Begreifers wie der Begreifer bzw. das Begreifen Ursache des Begriffenen sein? Klingt hier nicht doch wieder die Meinung durch, daß dem Geist mehr Aktivität als der Materie zugesprochen ist? Diese Frage trifft übrigens in gewissem Grade auch Aristoteles; denn auch für ihn, wie für die gesamte arabisch-jüdische Philosophie ist nur das Begreifen Ursache des Begriffenen, niemals ist aber trotz aller Identität zwischen intelligibile, intelligens und intellektum das Verhältnis umgekehrt[1]). Wichtig ist in dieser Hinsicht besonders Schahrastani, der im Namen des Themistius folgende Ansicht als die des Aristoteles anführt (Übers. v. Haarbrücker, S. 162): „Er sagt: Das Erste denkt sein Wesen, dann denkt es von seinem Wesen aus jedes Ding, so daß es die denkende Welt (Vernunftwelt) mit einem Male denkt, ohne Ortsveränderung und Zurückgehen von einem Gedachten zum anderen nötig zu haben, und es denkt die Dinge nicht unter der Form, daß es außerhalb seiner seiende Gegenstände sind, so daß es sie daher dächte, wie unsere Lage bei den durch die Sinne wahrnehmbaren Dingen ist, sondern es denkt sie von seinem Wesen aus, und es ist nicht ein Denkendes und Denken deswegen, weil die gedachten Dinge existieren, so daß ihre Existenz es als Denken gesetzt hätte, sondern die Sache ist umgekehrt, nämlich sein Denken der Dinge setzt sie als existierende."

Klarer kann wohl kaum das Identitätsverhältnis zwischen Denken und Gedachtem ausgesprochen werden, als es hier geschieht. Das Denken oder das Begreifen ist die Ursache der Existenz, ohne daß damit den existierenden Gegenständen eine wertlogisch niedere Stellung zuerkannt würde. Und doch läßt sich nicht verkennen, daß auch hier — genau so wie bei Spinoza — der Gottheit selbst als oberster Denkinstanz eine Priorität eingeräumt wird, die mit der Identität zwischen Essenz und Existenz kaum vereinbar scheint. Wie läßt sich diese Anomalie ver-

[1]) Vgl. Kämpfe a. a. O.

stehen? Die Lösung ist folgende: Der Gedanke der erwähnten Identität ist ursprünglich auf Platonischem Boden erstanden. Hier besagt diese Identitätsgleichung nichts anderes, als daß der gesamte Inhalt des kosmischen Seins durch Vermittlung der Wissenschaft aus dem Denken der Idee abzuleiten sei, so daß die Idee — bildlich gesprochen — das Reservoir alles Seins darstellt. Daher sind alle Dinge „in Gott". Faßt man nun dieses „Sein in der Idee" Aristotelisch auf, so ist die Idee als Totalität des Gesamt-Seins ein Existierendes mit transzendentem, metaphysischem Vorzeichen zu betrachten. Nimmt man es jedoch Platonisch, so bedeutet es kein existentiales, gegebenes Sein, sondern die Aufgabe, das Gesamtsein erst dann als wahres Sein zu verstehen, wenn es bis in seine letzten Ausläufer hinein aus dem Denken und nur aus dem Denken abgeleitet ist. Für eine Platonische Interpretation jener Gleichung ergibt sich somit nicht der leiseste Widerspruch, wenn trotz aller Identität zwischen Denken und Sein die Priorität der Idee aufrechterhalten wird. Denn die Priorität, die in Wahrheit als Apriorität zu gelten hat, setzt den Begriff der Identität als Aufgabe, als ewige Aufgabe, die ohne Mitwirkung der unendlichen Zeit nicht zu erfüllen ist. Für die Aristotelische Interpretation jedoch ist jene Identität eine Gegebenheit, ein Faktum, und dann freilich bleibt es eine unausgleichbare Aporie, wie bei einer Identität mehrerer Glieder das eine Glied die Ursache des anderen sein kann, da doch sämtliche Glieder nur dem Namen nach, also psychologisch und anthropologisch, aber nicht essentiell voneinander geschieden sind — ganz davon zu schweigen, daß mit dem Begriff der Ursache die Zeit auch für Gott als ein denknotwendiges Mittel seiner Definition und damit seines Wesens vorausgesetzt wird. Denn der Begriff der Ursache ist ohne Zeit und Raum nicht vollziehbar. Da nun Spinoza die Zeit als nicht existierend fordert, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß für ihn jene Identität nur in Aristotelischer Auffassung gilt, wodurch er natürlich auch in jenen Strudel von Antinomien mit hineingerissen wird, denen Aristoteles zum Opfer fiel. Demnach ist Gott im strengen Sinn der Identität weder eine transzendente, noch eine immanente Ursache aller Dinge, sondern „die Dinge" selbst, obgleich immerhin der Begriff der Immanenz die Gottheit an die Dinge näher heranrückt als der der Transzendenz. Je mehr sich aber Spinoza von

Plato entfernt, um Aristoteles zu erreichen, desto weniger kann er als Parteigänger *Kants und seiner Schule* bezeichnet werden.

Man muß sich freilich davor hüten, Spinoza als blinden Nachbeter des Aristoteles zu werten. Schon eine Preisgabe der Materiensubstanz läßt Spinoza als *selbständig* gegenüber Aristoteles erscheinen. Denn diese Preisgabe hat keineswegs für Spinoza nur *peripherische* Bedeutung, sondern sie bildet geradezu einen Eckpfeiler seines Systems. Nur hierdurch wird der bei Aristoteles nur biologisch, aber nicht erkenntnistheoretisch überwundene Dualismus endgültig beseitigt: Die Materie wird gleich dem Geiste, freilich nur gleich und nicht auch entgegengesetzt. Daher verbietet es sich, Spinoza als *Platons* Schüler zu charakterisieren. Diese *Nur-Gleichheit* zwischen Geist und Materie gibt nun Spinoza die Mittel an die Hand, die *Ewigkeit* von ihrer Zeitbedeutung zu befreien und sie dem Begriff der *Notwendigkeit*, d. h. dem Zentralbegriffe des Systems, der *Substanz*, gleichzusetzen. Was also ewig ist, hat *substantialen* Charakter, und was substantial ist, gilt als *ewig*, weil es jenseits der *Zeit* steht. Daher fallen auch die Schranken zwischen Gottes *Essenz und Existenz*. Und da die Attribute das zum Wesen Gottes Gehörige definieren, also das Wesen Gottes enthalten, so müssen auch sie an der Ewigkeit Gottes teilhaben, woraus sich ungesucht der neunzehnte Lehrsatz ergibt:

Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.

Daß natürlich auch dieser Ewigkeitsbegriff mit dem landläufigen nur *namens-* aber nicht wesensgleich ist, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Welches Interesse aber hat Spinoza, gerade im Anschluß an den Satz von der *Immanenz* Gottes die *Ewigkeit der Attribute* festzustellen und zu begründen? Zunächst scheint es, als wolle Spinoza mit diesem neuen Satze die Identität zwischen Gott und den unendlich vielen Attributen beweisen. Tatsächlich gilt ja in der arabisch-jüdischen Philosophie — wie bereits hervorgehoben wurde — Gott als die *Einheit aller Intelligibilien*, ohne dadurch der *Pluralität* zu verfallen. Da nämlich der göttliche Intellekt im Unterschiede vom menschlichen nicht konsekutiv, sondern *simultan* begreift, entfällt seine Differenzierung durch Zeit und Raum, die ja nach mittelalterlicher Denkart die *Konstituentien der Materie* darstellen. Die Materie aber steht außerhalb der Intelligibilienbildung. Ist dies richtig, dann kann auch bei

den Attributen nicht von einem *Akzidens*charakter gesprochen werden: die Substanz ist die *unendliche Totalität* der Attribute. Man muß jedoch sogleich einwenden: Hat Spinoza nicht schon längst diesen Satz durch den Hinweis erhärtet, daß sich die Erhöhung der göttlichen Realität proportional zur Vermehrung der Attribute verhalte: Je mehr Attribute, desto größer die Realität Gottes? Wozu also bedarf es noch des neunzehnten Satzes?

Die Antwort ist folgende: Bis jetzt wurde nur gezeigt, daß mit dem Begriffe der Substanz seine Notwendigkeit, d. h. die Ewigkeit seiner *Existenz* gegeben ist. Ist damit aber auch die Ewigkeit und Identität seines *Wesens* bewiesen? Ließe es sich nicht denken, daß bei aller Ewigkeit und Identität der *Existenz* die Attribute wechseln und sich verändern? Welche Denkmittel stehen uns zur Verfügung, um mit der Existenz auch die Essenz der Attribute als etwas *Ewiges* zu proklamieren. Die Antwort Spinozas lautet: Die Ewigkeit der *Attribute* folgt aus der Ewigkeit des Wesens, denn die Attribute werden vom Verstande als zum Wesen der Substanz gehörig betrachtet. Nunmehr ist der Kreis geschlossen: Aus der Notwendigkeit Gottes ergibt sich die Notwendigkeit, d. h. die Ewigkeit der Existenz. Aus der Definition des Verstandes ergibt sich die Ewigkeit der *Attribute*. Also sind Existenz und Essenz der Substanz selbst unter der Bedingung identisch, daß die *Essenz* als Inbegriff der *Attribute* betrachtet wird.

Die Bemühungen Spinozas, auch die Attribute in die Identität der Essenz mit der Existenz einzubeziehen, läßt sich namentlich *geschichtlich* verstehen. Bekanntlich hat auch *Descartes* in seiner Metaphysik diese Identität behauptet, wodurch „die Gewähr des objektiven Daseins" der Bewußtseinswelt sichergestellt wird — als ob das Dasein der *Methode* nicht die beste Sicherheit für das objektive Dasein der Bewußtseinswelt in sich trüge. Zweifellos wäre Descartes einer derartigen ontologischen Wendung entgangen, wenn er die Grundbeziehungen zwischen denkender und ausgedehnter Substanz konsequent idealisiert hätte, wenn er bei aller wertlogischen Gleichheit zwischen beiden Instanzen auch deren *Verschiedenheit* im *Denken* begründet hätte, wenn es ihm also gelungen wäre, auch die *Sinnlichkeit* als eine *kategoriale* Relation gleich dem Denken zu erweisen. An einer solchen radikalen Idealisierung des Raumes

mußte jedoch Descartes scheitern, weil ihm die Infinitesimalrechnung nicht zur Verfügung stand, die auch die letzten geometrischen und physikalischen Probleme in Zahlen — also in Denkprobleme verwandeln kann. Blieb aber diese Divergenz zwischen Denken und Ausdehnung bestehen, so mußte im Interesse einer logischen Einheitsbildung bei einer metaphysischen Aushilfe Zuflucht gesucht werden — und so trat wieder die Scholastik in ihre Rechte.

Wenn nun Spinoza, der ja der neueren Mathematik direkt aus dem Wege ging, gleichfalls die Divergenz zwischen Denken und Ausdehnung methodologisch nicht lösen konnte, aber auch nicht — gleich Descartes — bei der Scholastik landen wollte, so mußte er ab ovo die Stellung der Attribute in einen solchen innigen Zusammenhang mit den Grundbestimmungen des Systems bringen, daß nicht nachträglich die Diskrepanz innerhalb der Attribute in den einheitlichen Gang des Systems störend eingreifen konnte. Daher werden die Attribute gleich bei den ersten Hauptsätzen derartig innig mit der Substanz verschmolzen, daß eine von ihnen verursachte Trübung nicht mehr zu befürchten war.

Daß Spinoza diese Bemühungen besser gelungen sind als Descartes, vermag freilich kein Erkenntniskritiker zu behaupten. Im Gegenteil: Bei Descartes ist wenigstens der erste Teil der Philosophie methodologisch-idealistischen Charakters, während sich nur der Schluß in ontologischen Bahnen bewegt; bei Spinoza tritt jedoch bereits am Anfange seines Systems die ontologische Problemstellung unverhüllt hervor. Denn all seine Beweise von der Ewigkeit der Attribute fließen aus seiner ersten Definition von der Ursachenfremdheit Gottes, die ja nichts anderes als eine petitio principii bedeutet. Gibt man sie als begründet zu, so folgt alles andere spielend von selbst. Da ferner für Spinoza nicht nur die Totalität der Attribute, sondern jedes einzelne Attribut das ganze Wesen Gottes ausdrückt, so kann man auch sagen: Gott und jedes einzelne Attribut sind ein und dasselbe. Und ferner: Das Dasein Gottes und eines seiner Attribute bilden eine Identität in dem Sinne, daß das eine ohne das andere nicht bestehen kann.

Besonders wichtig scheinen nun die Zusätze I und II zu sein, die Spinoza aus den bisherigen Lehrsätzen folgert:

„Hieraus folgt erstens, daß das Dasein Gottes, ebenso wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist.“ Damit will offenbar Spinoza

sagen, daß zwischen Wesen und Dasein Gottes keinerlei Kausalitätsverhältnis walten darf. Und ebensowenig darf eine derartige Abhängigkeit zwischen Attribut und Dasein Gottes angenommen werden. Bedenkt man nun, daß nach Kantischer Denkart das Dasein in den Bereich der Sinnlichkeit, das Wesen in den Bereich des Denkens oder genauer der Vernunftideen gehört, so wird bei Spinoza wiederum eine Nivellierung heterogener Faktoren bis zur völligen Identität proklamiert, gegen welche der Kritizismus aller Zeiten den lautesten Protest erhob.

Der zweite Zusatz lautet: „Hieraus folgt zweitens, daß Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich sind. Denn wenn sie sich hinsichtlich ihrer Existenz veränderten, müßten sie sich auch (nach dem vorigen Lehrsatz) hinsichtlich ihres Wesens verändern, d. h. (wie sich von selbst versteht) aus wahren zu falschen werden, und das wäre widersinnig."

Kein Satz könnte so wie dieser als Beleg für kritizistische Gesinnung verwertet werden. Denn was bedeutet etwa die Konstanz und ewige Identität des Denkens anders, als daß das Denken, weil selbst im Bunde mit der reinen Sinnlichkeit, der Grund aller Veränderung ist, also jenseits der Veränderung steht, weil man sonst wieder nach einem Grunde dieser vermeintlichen Veränderung fragen müßte und so ad infinitum. Aber sofort taucht hier die Gegenfrage auf: Wenn das Denken selbst unveränderlich ist, wie läßt sich dann die Veränderung als Denkvorgang begreifen? Muß hier nicht eine Instanz zu Hilfe gerufen werden, die abseits vom Denken ihr Spiel treibt? Wie aber kann dann dem Denken jene Omnipotenz bewilligt werden, die es als zum Wesen der Substanz gehörig mit Recht beanspruchen muß? Hier ist nur eine Lösung möglich: Auch das Veränderliche, das Endliche muß in dieser seiner Eigenschaft als Nichtkonstantes, als Nichtidentisches, als Endliches aus dem Unendlichen deduzierbar sein, ohne daß die Grenzen zwischen Unendlich und Endlich verwischt werden dürfen. Gewiß charakterisiert sich das aus dem unendlichen Denken abgeleitete Endlich selbst als eine Art des Unendlichen. Aber deshalb ist dieser Typ des Unendlichen keineswegs mit dem Unendlichen an sich, oder dem Unendlich-Unendlichen identisch. Man muß sich eben als Kritizist zu der Anschauung bekennen, daß es verschiedene Weisen des Unendlichen gibt, soll nicht der Begriff des Unendlichen zu einem inhaltlosen, d. h. methodenleeren Begriff herabsinken.

Daß sich freilich Spinoza gegen eine solche Auffassung des Unendlichen sträubt, geht aus den verschiedensten Stellen seines Systems klar hervor. Für ihn gibt es keine verschiedenen Unendlichkeitstypen; auch die Aristotelische Unterscheidung zwischen Potentiell- und Aktuell-Unendlichem lehnt er ab. Noch weniger denkt er daran, das Veränderliche mit dem Unendlichen in methodische Beziehung zu setzen. Für ihn gibt es nur eine Beseitigung des Gegensatzes durch Auflösung aller Verschiedenheit in Identität. Daher prägt er den einundzwanzigsten Lehrsatz:

Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributs Gottes folgt, mußte immer und unendlich existieren, oder ist eben durch dieses Attribut ewig und unendlich.

Was hier Spinoza vorträgt, ist eine glatte Absage an die Theorie des aus dem Unendlichen zu deduzierenden Endlichen. Das Beispiel, an dem Spinoza diesen Satz zu demonstrieren sucht, ist das Problem des Ausgleichs zwischen dem psychologischen Denken der Idee und der ontologischen Idee des Denkens. Das psychologische Denken der Idee setzt das Denken zu einer vergänglichen Funktion herab, sofern die Ideen des Denkens als dessen Inhalte im Denken entstehen und vergehen und deshalb dem Denken selbst den Stempel der Veränderlichkeit aufdrücken. Dabei spielt der Geltungswert der Idee nicht die geringste Rolle. Selbst die „Idee Gottes“ verleiht durch ihre vorübergehende Anwesenheit im Bewußtsein dem Denken nur diesen rein provisorischen Charakter. Ist aber das Attribut des Denkens selbst endlich, so kann es auch keine Ideen unendlicher Werte fassen, weil dann das Denken als „umschließend und umfassend“ nicht das Unendliche begreifen kann. Mithin wird die Idee Gottes als Objekt des Denkens dessen endliches Substrat.

Andererseits würde sich daraus ergeben, daß es eine zweifache Art von Denken gäbe: Ein Denken mit und eins ohne Gottesidee. Das Denken ohne Gottesidee, wie es kraft definitorisch gefaßter Deduktion aus dem Substanzbegriff erschlossen wird, ist notwendig unendlich, das Denken mit der Gottesidee ist jedoch ein endlicher Prozeß, sofern die Inhalte des Denkens in ihrem Auf- und Abtreten im Bewußtsein das Denken selbst in ihren Bannkreis ziehen.

Demnach gäbe es zwischen der Idee des Denkens und dem Denken der Idee keinen Ausgleich. Und gerade diese Aporie will Spinoza verhüten — weil sonst der Einheitscharakter des Denkens zerstört und damit seine Qualifikation als Attribut der Substanz vereitelt würde. Also muß auch die Idee Gottes als Denkobjekt ein Unendliches sein, womit dann die Divergenz zwischen metaphysisch ontologischem Denken und solchem psychologischer Gattung beseitigt wäre. Danach bildet die Gottesidee einen integrierenden Bestandteil des Denkens überhaupt, so daß ein Denken ohne Gottesidee eine Unmöglichkeit ist. Die weitere Folge dieser Erkenntnis bestände darin, daß das Denken als psychologischer Prozeß für den Metaphysiker als ein Denken zweiter Ordnung erscheint, dem man vielleicht unter den Modi eine Stelle einräumen könnte.

Klingt nun diese Reflexion nicht gänzlich kritisch? Ist nicht auch für Kant das psychologische Denken gegenüber dem allgemeinen und notwendigen Geltungswerte kategorialer und ideenhafter Denkrelationen völlig wertlos? Was besagt es wirklich für den Kultursinn der Gottesidee, ob sie heute oder morgen, in diesem oder jenem Individualintellekt die Schwelle des Bewußtseins überschreitet? Denn der Aprioritätswert eines Denkgebildes steht jenseits aller historisch psychologischen Genese. Von dieser Seite gesehen müßten also die Ausführungen Spinozas mit der Denkrichtung Kants in Einklang stehen. Und doch — welch gewaltiger methodischer Unterschied gibt sich auch bei diesem Problem zu erkennen!

Bei Kant steht das Denken in seiner konstitutiven Bedeutung über den Kategorien und Ideen, bildet es nur deren Ursprung, ohne sich jemals mit seinen Gebilden zu identifizieren. Bei Spinoza jedoch ist das Denkgebilde mit dem Denken selbst identisch: Zwischen Gott und seinen Attributen gibt es keine Differenz — wobei es dann nur fraglich bleibt, wie man überhaupt dazu kommt, zwischen dem Denken und seinem Erzeugnis zu unterscheiden. Man müßte denn sagen, daß es zweierlei Arten der logischen Betrachtung gibt: Eine metaphysische und eine psychologische, und nur die letztere schaffe für eine Distinktion zwischen Denken und Denkgebilden Raum. Daß Spinoza in der Tat eine solche auf das Wesen sich erstreckende Betrachtung als eine besondere auszeichnet, werden wir später noch sehen (Zusatz zum vierundzwanzigsten Lehrsatz). Daß ferner ein dem Begriff der

Zeit feindlicher Denker, wie Spinoza es ist, der psychologischen Betrachtung den Boden entziehen muß, kann kaum bestritten werden. Denn das Wesen der Psychologie steht und fällt mit dem Gedanken der Entwicklung der Bewußtseinsinhalte, ihrem Entstehen und Vergehen, ihrem Auf- und Abschwellen in der Intensität ihres Seins, in der Verknüpfung und Trennung der einzelnen psychischen Elemente. All diese Funktionen setzen die Zeit als das Fundament ihres Vollzugs voraus und sind überhaupt nur durch Subsumtion unter die Zeit als wissenschaftliche Probleme möglich. Von diesem Gesichtspunkte aus wird man vielleicht sagen dürfen, daß der Begriff des Modus als des variierenden Moments in dem Spinozistischen Gedankensystem nur einer psychologischen Reflexion seine Entstehung verdankt. Damit wäre freilich ein neuer Beweis für den Mangel einer geschlossenen Einheit im Spinozistischen System erbracht. Denn es geht in der Tat nicht an, daß sich der eine Teil eines philosophischen Baues auf metaphysisch-logische, der andere Teil auf psychologisch geformte Grundpfeiler stützt.

Nachdem nun Spinoza im ersten Teile seines Beweisganges für den einundzwanzigsten Lehrsatz aus dem göttlichen Attribut des Denkens auf die Unendlichkeit der Gottesidee geschlossen hat, sofern das Denken als Attribut unbedingt eine Einheit bilden muß (es gibt keine doppelte Art des Denkens: ein solches mit und eines ohne Gottesidee), schließt Spinoza im zweiten Teile seines Beweises aus der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes auf die gleichen Eigenschaften des göttlichen Denkens. Mithin müßten auch die Inhalte des Denkens, zu denen ja auch die Gottesidee gehört, den gleichen Charakter der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit aufweisen.

Wiederum also würde sich ergeben, daß zwischen dem denkenden und dem gedachten Gott, also zwischen Gott, dem Subjekt des Denkens und zwischen Gott, dem Objekt des Denkens, keinerlei Unterschied walte. Sind aber wirklich diese Beweise von bindender Kraft? Aus der Einheit, Notwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes wird auf die gleichen Eigenschaften der Attribute und von diesen auf die gleichen Eigenschaften ihrer Inhalte und Objekte geschlossen. Ist dies nicht leere Tautologie? Um es drastisch zu sagen, so bildet sich doch jetzt folgende Alternative heraus: Entweder sind alle die erwähnten Vergleichsfaktoren a priori ein und dasselbe

— dann erübrigt sich die ganze Fragestellung, oder — es handelt sich hierbei a priori um verschiedene Faktoren, dann müßte doch selbst bei einer deduzierbaren Gleichheit zum mindesten ihre provisorische Verschiedenheit erklärt werden. Was tut jedoch Spinoza? Er schließt von Gott auf das Denken und von dem Denken auf Gottes Wesen. Gibt es eine bessere Illustration des idem per idem? Und doch ringt in Spinoza das Problem: Wie komme ich aus dem Kreis des Göttlichen, Ewigen heraus in den Bereich des Endlichen und Bedingten? Das Denken kann jedenfalls nicht das Mittel bieten, um in die Niederung des Transitorischen hinabzusteigen. Welches sonstige Mittel steht uns aber hierfür zur Verfügung? Wie läßt sich der Unterschied zwischen Attribut und Modus begrifflich, d. h. denknotwendig festlegen? Ja, selbst der Unterschied zwischen Substanz und Attribut bzw. der Mehrheit von Attributen bedarf noch der Aufklärung. Wie löst nun Spinoza diese Probleme? Zunächst scheint er sie eher komplizieren als lösen zu wollen: Auch die Modi erhalten jetzt Unendlichkeitscharakter. So stellt er den zweiundzwanzigsten Lehrsatz auf: Alles, was aus einem andern Attribut Gottes folgt, sofern dasselbe durch eine solche Modifikation modifiziert ist, welche sowohl notwendig als unendlich durch dasselbe existiert, muß ebenfalls sowohl notwendig als unendlich existieren.

Diesem Satz fügt Spinoza die Worte bei: „Der Beweis dieses Lehrsatzes wird ebenso geführt, wie der Beweis des vorigen.“

In der Tat sagt dieser Lehrsatz scheinbar dasselbe wie der voraufgehende. Denn hier wie dort wird davon gesprochen, daß alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, an dem unendlichen Attribut Gottes partizipiert — gleichgültig, ob es die Idee Gottes oder „sonst etwas (S. 51)“ ist, also auch die Modifikation eines Attributs. Weshalb also wiederholt Spinoza in etwas modifizierter Form den vorigen Lehrsatz?

Die Antwort ergibt sich aus dem dreiundzwanzigsten Lehrsatze: Jeder Modus, welcher sowohl notwendig als auch unendlich existiert, hat notwendig erfolgen müssen, entweder aus der absoluten Natur irgendeines Attributs Gottes, oder aus irgendeinem Attribut, das durch eine solche Modifikation modifiziert

ist, welche sowohl notwendig als auch unendlich existiert.

Spinoza will also den Übergang zum Modus finden, um darzutun, daß es nicht nur unendliche Attribute, sondern auch unendliche Modi gäbe. Fragt man jedoch: Wenn alles, was aus dem Attribut notwendig folgt, dem Attribut gleicht, weshalb sollte dann nicht auch der aus dem Attribut mit Notwendigkeit folgende Modus dem Attribute an Notwendigkeit und Unendlichkeit gleich sein? — so erwidert Spinoza: Es handelt sich hier nicht nur um einen Modus, der direkt aus dem Attribut abgeleitet wird, sondern um einen solchen, der aus einem notwendig und unendlich modifizierten Attribut hervortritt.

Als Beweis für diese These dienen folgende Ausführungen: „Denn der Modus ist in einem anderen, durch welches er begriffen werden muß ..., d. h. ... er ist bloß in Gott und kann bloß durch Gott begriffen werden. Wenn also ein Modus als notwendig existierend, und unendlich seiend, begriffen wird, so muß beides notwendig geschlossen oder erkannt werden durch irgendein Attribut Gottes, sofern dasselbe so begriffen wird, daß es Unendlichkeit und Notwendigkeit der Existenz oder ... Ewigkeit ausdrückt, d. h. ... sofern es absolut betrachtet wird. Also hat der Modus, welcher sowohl notwendig als auch unendlich existiert, aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgen müssen, und zwar entweder unmittelbar ... oder mittelbar ..., durch eine Modifikation, welche aus dessen absoluter Natur folgt, d. h. welche sowohl notwendig als auch unendlich existiert."

Mit diesen Worten hat also Spinoza die Rangordnung für die Begriffe: Gott, Attribut, Modus festgelegt. Obgleich sie alle drei den gleichen Unendlichkeitscharakter involvieren, ist es nicht erlaubt, ihr Wertverhältnis einer bestimmten Variation zu unterwerfen: Der wertreichste Begriff ist Gott, der wertärmste der Modus, und dazwischen liegt das Attribut. Um sich dieses Geltungsverhältnis geschichtlich und psychologisch begreiflich zu machen, knüpft man am besten an die Aristotelisch-scholastische Begriffspyramide an, derzufolge der inhaltärmste Begriff der umfangreichste ist. Aber — woher erhalten wir bei Spinoza den Inhalt? Bei Aristoteles kann diese Frage nicht weiter irritieren, da er dem Einzelding die gleiche Substanzialität zuschreibt, wie dem allgemeinsten Begriff, dem göttlichen νοῦς. Gewiß ist

bei einer solchen Problemgestaltung der Dualismus, und nicht der methodische Monismus die Signatur des Aristotelischen Systems — aber diese Frage steht hier nicht zur Diskussion. Jedenfalls ist bei Aristoteles das allmählich sich an- und abstufende Wertverhältnis der kosmischen und logischen Begriffswelt fest begründet. Wie aber läßt sich bei Spinoza eine solche Begriffsklimax aufrecht erhalten, wenn aller Inhalt: Geist, Materie und Einzelding restlos aus der göttlichen Substanz hervorquillt?

Es scheint nun, als ob der vierundzwanzigste Lehrsatz mit seinem Beweise und Zusatz die Lösung unserer Frage enthielte. Spinoza schreibt: Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt die Existenz nicht ein. „Der Satz", meint Spinoza, „erhellt aus Definition 1. Denn das, dessen Natur (nämlich an sich betrachtet) die Existenz einschließt, ist Ursache seiner selbst, und existiert nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur. Hieraus folgt, daß Gott nicht bloß die Ursache dafür ist, daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch, daß sie im Existieren verharren, oder (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen) daß Gott die „Seinsursache" der Dinge ist. Denn, mögen die Dinge existieren oder nicht existieren, sobald wir auf ihr Wesen achten, finden wir, daß dasselbe weder Existenz noch Dauer in sich schließt. Ihr Wesen kann daher die Ursache weder ihrer Existenz noch ihrer Dauer sein, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein schon die Existenz gehört."

Hieraus ergibt sich also, daß die Dinge zweierlei Wesen besitzen: Ein solches, das aus Gott stammt, und ein solches, das ihrem transitorischen Sein das Existenzrecht verleiht. Unter dem göttlichen Wesen versteht dann Spinoza die formallogische Verknüpfung, die als methodische Ordnung zwischen den Einzeldingen und den letzten obersten Begriffen herrscht, unter dem transitorischen Wesen aber jene Akzidenzien, die eine nur vorübergehende Verbindung mit den die logische Ordnung bedingenden Begriffen eingehen. Richtet sich nun die Reflexion auf das göttliche Wesen, also auf die innere Ordnung der Dinge, so ist klar, daß sie völlig von Gott verursacht scheinen, sofern die Begriffskette vom Einzelding zu den sie bedingenden Allgemeinbegriffen bei Gott, als der obersten Begriffsinstanz, ihren Abschluß findet. Richtet sich jedoch die Betrachtung auf das transitorische Wesen des Dinges, so ist wiederum klar, daß dies Wesen existenzlos scheint, sofern es keine letzte höchste Instanz

6*

nach unten aufweist, in der es für immer verankert liegt — weil eben die die Konstitution des Einzeldings bedingende Sinnlichkeit für Spinoza keine apriorische Bedeutung hat. Gewiß apriorisiert auch Spinoza die Sinnlichkeit als Ausdehnung, aber nur — wie wir schon früher ausführten — um sie restlos in Denken aufzulösen, ohne auch ihre Eigenart aus dem Denken abzuleiten. Daß darin ein fundamentaler Unterschied zwischen Pantheismus und Kritizismus liegt, wurde schon früher hervorgehoben.

Viel wichtiger aber ist noch jene Tatsache, daß Spinoza eine Gliederung der Begriffe, ihren ordnungsmäßigen Zusammenhang präsumiert, ohne die geringste wissenschaftliche Faktizität dafür aufweisen zu können. Oder sollte vielleicht die mathematisch geometrische Ordnung jenes wissenschaftliche Faktum darstellen, das die Voraussetzung der Spinozistischen Betrachtungsweise bildet? Es sind die erwähnten Ausführungen Cassirers, die eine derartige Interpretation zu rechtfertigen scheinen. Cassirer schreibt (36): „Der Zusammenhang und die mathematische Verfassung des Seins, kraft deren jedes Glied sich deduktiv aus dem andern ergibt, bildet den letzten und höchsten Gegenstand der Erkenntnis. Betrachten wir diesen Zusammenhang, wie er sich im Lehrgebäude der Geometrie ausprägt, so bietet sich uns unmittelbar eine zwiefache Beziehung dar. Wir können entweder direkt auf den Inhalt der geometrischen Sätze reflektieren und uns völlig in seine Anschauung versenken, oder aber diese Sätze als solche betrachten und nach der Stellung erwägen, die sie im System der Erkenntnis, im Gesamtsystem der wissenschaftlichen Wahrheit zueinander besitzen.“

Mit dieser Ausführung ließe sich in der Tat der Unterschied zwischen göttlicher und transitorischer Existenz rechtfertigen, je nachdem man die Gesamtordnung oder das mathematische Ding, losgelöst von seiner Ordnung, betrachtet. Was ist das aber für ein Begreifen, demzufolge sich der Einzelgegenstand gleich dem Aristotelischen τόδε τι von seiner Gesamtordnung heraushebt, um nur in seiner Isolierung erfaßt zu werden? Da auch für Spinoza das Begreifen stets kausaler Natur ist, so scheint hierbei nur an die den Gegenstand unmittelbar bedingende Ursache gedacht zu sein, nicht aber an den unendlichen Totalkomplex aller Ursachen. Daß freilich bei solch beschränktem Erkenntnisprozeß das Einzelding zu einem völlig passiven Ver-

halten innerhalb der Gesamtordnung verurteilt ist, bedarf keiner großen Überlegung. Denn es fehlt ihm vor allem an der eigenen Funktionskraft, die es selbst nach vorwärts zu einem Stifter neuer Unendlichkeitsreihen erhebt. Eben deshalb drückt dieses Einzelglied den Aktivitätscharakter der ganzen Unendlichkeitsreihe zur Passivität herab und — modifiziert ihn. Daher sagt Spinoza in einem Zusatz zur Anmerkung im fünfundzwanzigsten Lehrsatze: „Die einzelnen Dinge sind nichts als Erregungen oder Daseinsformen (Modi), durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden.“ Daraus ergibt sich, daß der Modus eine Determination des Attributs bedeutet. Wo aber von einer Determination die Rede ist, da ist auch ohne weiteres die Verneinung, also in unserem Sinne, der provisorische Existenzcharakter gegeben. Gleichwohl ist auch von diesem provisorischen Dinge, also vom Modus Gott als Ursache zu betrachten, sofern dieses Ding in Wahrheit in den Gesamtordnungskomplex des Attributs eingebettet und eingewoben ist.

Hier aber entsteht eine nicht leicht zu nehmende Antinomie: Sofern das Einzelding, der Modus, in das Auf und Ab der Gesamtordnung eingeschmolzen scheint, ist er eine Wirkung Gottes, wenn ich unter Gott die Ursache der Ordnung überhaupt, oder die Ordnung selbst verstehe. Ist aber denn der Begriff des Einzeldings mit dem Begriff der Ordnung überhaupt vereinbar? Wird nicht in demselben Moment die Ordnung aufgelöst, in dem ich das Einzelding aus der Ordnung heraushebe und so die ganze Ursachenkette in ihrer Kontinuität vernichte? Es verhält sich hier genau so wie mit dem Seelenproblem der jüdisch-arabischen Philosophen. Die Seele soll unsterblich sein, sobald sie sich kraft ihrer gesteigerten Intelligibilienbildung zu einem Intelligibeln selbst erhoben hat. Hat sie aber nicht in dem Momente ihren Einzelwert verloren, sobald sie sich in ein Intelligibeles verwandelt hat? Kann man denn wirklich noch von der Unsterblichkeit der Einzelseele sprechen, wenn im Momente der Unsterblichkeit die Einzelseele gar nicht mehr vorhanden ist? In unserem Falle: Kann man wirklich noch von Gott als dem Urheber des Modus sprechen, wenn das Einzelding unmittelbar seinen Moduscharakter verliert, sobald es in die Ursachenkette der göttlichen Substanz hineingehoben ist? Kann Gott der Urheber auch eines rein fiktiven Gebildes sein, wie es etwa das einer verworrenen Denkarbeit entsprungene Einzelding ist? Und noch ein anderer Einwand

erhebt sich hier: In dem Begriffe der ursachlosen Ursache, wie er in der Substanz zum Ausdruck kommt, ist die Relation der Zeit gänzlich ausgeschaltet. Es ist, wie einmal Windelband (Einleitung 135) richtig sagt, an die Stelle der raumzeitlichen kausalen Abhängigkeit, die der raumzeitlosen logischen Inhärenz getreten. Diese Auffassung würde auch psychologiegeschichtlich richtig sein, da sich ja im Sinne mittelalterlicher Psychologie das göttliche Denken simultan vollzieht, während es für den Menschen in konsekutiven Schritten erfolgt. Dagegen muß der Ursachenbegriff, sobald er auf die Modi Anwendung findet, unbedingt dem Charakter einer raumzeitlichen Abhängigkeit Rechnung tragen, da ja die Einzeldinge als Erzeugnisse des menschlichen Denkens vollständig sukzessiv auftreten, also im Banne raumzeitlicher Entwicklung stehen. Danach ergibt sich folgende Problemlage: Die raumzeitlose Ursache ist die Ursache der raumzeitlichen Ursachenrelation, die Simultaneität ist der Grund der Sukzession. Das ist denn auch der Grundgedanke des sechsundzwanzigsten Lehrsatzes: Ein Ding, welches bestimmt ist, irgend etwas zu wirken, ist notwendig, von Gott also bestimmt worden; und ein Ding, welches von Gott nicht bestimmt worden ist, kann nicht sich selbst zum Wirken bestimmen.

Dieser Satz ist deshalb wichtig, weil er eine neue Definition des Einzeldinges bietet. Das Einzelding wird jetzt mit der Funktion des Wirkens ausgestattet. Dadurch glaubt nun Spinoza auch dem Modus das Odium des Transitorischen entziehen zu können, auf daß das Einzelding in die Sphäre des Positiven gehoben werde. Daher sagt Spinoza in seinem Beweise zu diesem Lehrsatze: „Dasjenige, wegen dessen man von den Dingen sagt, daß sie bestimmt sind, irgend etwas zu wirken, muß notwendig etwas Positives sein (was an sich klar ist); daher ist Gott aus der Notwendigkeit seiner Natur . . . die wirkende Ursache sowohl von dessen Wesen, als auch von dessen Existenz."

Das Problem, mit dessen Lösung Spinoza in diesen Worten ringt, liegt klar zutage. Wiederum handelt es sich um die Frage: Wie läßt sich das Endliche aus dem Unendlichen ableiten, oder genauer, wie läßt sich auch dem Endlichen als solchem Unendlichkeitscharakter zusprechen? Es besteht nicht der geringste Zweifel, daß Spinoza zwischen dem 25. und 26. Lehrsatz in seiner Haltung gegenüber dem Modiproblem eine Schwenkung

vollzogen hat. Während er zuerst davon spricht, daß die Modi nur als Erregungen der Attribute erscheinen, ohne jeden Wirkungswert, ist er jetzt bestrebt, auch den Modi den Charakter der Positivität zu verleihen, sofern sie sich in der Ausführung bestimmter Wirkungen als Sendboten der göttlichen Substanz legitimieren. Ist hier nicht doch der kritizistische Standpunkt erreicht? Löst sich hier nicht der starre Unendlichkeitscharakter der Substanz in den beweglichen Funktionscharakter ewiger Wirkungsrelationen auf? Gewiß unterscheidet Spinoza zwischen Wirkungsmodi und Nichtwirkungsmodi; aber ob diesen Nichtwirkungsmodi überhaupt noch irgend ein Relationswert zuzusprechen sei, ist noch sehr die Frage. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat diese ganze Unterscheidung nur dialektische Bedeutung, um zu bekunden, daß jeder wahre Modus ein eben so berechtigtes und notwendiges Glied in dem Systemgefüge des Pantheismus bildet, wie Substanz und Attribut. Und der Beweis für dieses Symmetrieverhältnis liegt darin, daß Spinoza klar und deutlich von einer Unendlichkeit der Endlichkeit spricht. Daher sagt er im achtundzwanzigsten Lehrsatze: Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und zum Wirken von einer andern Ursache bestimmt wird, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht existieren, und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern, welche ebenfalls endlich ist, und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Und so ins Unendliche.

Ist nicht in diesen Worten die Apriorität der Sinnlichkeit proklamiert? Muß nicht die Modifikation der Attribute sich bis ins Unendliche hinein erstrecken? Steht dann nicht die Substanz zum Modus in einem korrelativen Verhältnis, sofern die Substanz zum Zwecke ihrer ewigen funktionalen Entfaltung ebenso auf die Unendlichkeit der Modibildungen angewiesen bleibt, wie andererseits der Modus selbst zum Zwecke seiner ewigen Entstehung der durch die Substanz bewirkten ewigen Verursachung bedarf? Es ist selbstverständlich, daß bei einer solchen korrelativen Beziehung zwischen Substanz und Modus die Sub-

stanz auch nicht einen Augenblick ihres Seins eine Art von selbstgenügsamer Sonderinstanz darstellen darf, als ob sie gleichsam das allgemeine Kräftereservoir bedeute, aus der alle Modipotenzen gespeist werden. So eng muß vielmehr das Verhältnis zwischen beiden Faktoren bestimmt werden, daß die Substanz ebensowenig ohne ihre Entfaltung in Modi gedacht werden darf, wie die Entstehung des Modus ohne Substanz. Dann erst wäre die Analogie mit dem kritizistischen Verhältnis zwischen Denken und Sinnlichkeit erreicht. Gewiß soll damit nicht die höhere Ranggeltung der Substanz bestritten werden, so wenig dies bei dem Denken in seinem Verhältnis zur Sinnlichkeit geschieht. Worauf es jedoch hier bei der Anerkennung der restlos durchgeführten Analogie ankommen muß, ist die Unmöglichkeit eines Begriffs, dessen Wesen sich nicht völlig in funktionaler Prozeßgeltung erschöpft. Ist dies nun tatsächlich bei Spinoza der Fall? Oder läßt sich bei ihm die Existenz der Substanz auch ohne Modibildung denken? Zunächst freilich wirkt für eine idealistische Auffassung, wie sie in der soeben geschilderten Korrelatbeziehung zwischen Substanz und Modus zutage treten soll, die Stellung der Attribute befremdlich. Wenn Substanz und Modus in ständiger korrelater Spannung zueinander stehen, wozu bedarf es dann einer Zwischeninstanz, wie sie das Attribut vertritt? Um so störender muß die Einschaltung dieses Mittlers wirken, als man ständig auf die Identität hingewiesen wird, die zwischen Substanz und Attribut herrschen soll, während eine solche Identität zwischen Attribut und Modus mit aller Deutlichkeit bestritten wird. Wollte man also das Attribut in Analogie zum Logos des Philo setzen, so müßte zum mindesten auch eine verwandtschaftliche Beziehung des Attributs zum Modus gefordert werden. Nun könnte freilich eine solche Beziehung zwischen Attribut und Modus durch den Hinweis behauptet werden, daß ja das Attribut durch den Modus erregt wird, daß also auch der Modus nicht ohne Einfluß auf das Attribut bleibt. Was folgt aber hieraus? Nichts anderes, als daß das Attribut an ranglogischer Geltung nicht nur hinter der Substanz, sondern sogar selbst hinter dem Modus zurückbleibt. Mithin käme dann nicht mehr das Attribut als Zwischeninstanz in der Aufeinanderfolge von Substanz und Modus in Frage, sondern der Modus würde den Mittler zwischen Substanz und Attribut bilden. Wo aber bleibt dann das korrelate Verhältnis zwischen Substanz und Modus, wenn beide Potenzen

nicht so weit auseinander rücken, daß eine absolute Polarität erzeugt wird? Denn wahre Korrelativität kann nur als eine Funktion absoluter Polarität in Frage kommen. Wo aber diese entfällt, wo die Spannung zwischen den Korrelationsgliedern einer solchen Erweiterung nicht fähig ist, wie dies hier in dem Verhältnis zwischen Substanz und Modus geschieht, da tritt an die Stelle des absoluten Widerspruchs der relative des Gegensatzes — und von einer Korrelation kann nicht mehr die Rede sein. Was soll also der Begriff des Attributs? Welche denknotwendige Lücke soll er ausfüllen? Man könnte vielleicht auf folgenden Ausweg geraten: Ist nicht auch bei Kant die Sinnlichkeit eine Potenz, der durch ihre Begrenzung des Verstandes in gewissem Sinne eine logisch höhere Valenz zugebilligt werden muß als dem Denken? Und behalten nicht gleichwohl die das Denken repräsentierenden Kategorien ihre denknotwendige Stellung im System? Könnten dann nicht auch die Attribute den gleichen Geltungswert beanspruchen wie die Kategorien? Diese Analogie hat sicher manches Bestrickende und doch — ist sie im Prinzip verfehlt. Wohl kann man auch bei Kant ein der Substanz entsprechendes Gebilde normieren, nämlich das Denken an sich, die transzendentale Apperzeption, oder die Synthesis schlechthin, wohl kann auch hier der Gegenstand gleich dem Modus als der Endeffekt aller kategorialen Zusammenarbeit figurieren, wie der Modus ja gleichfalls nicht direkt auf die Substanz an sich, sondern auf die in den Attributen wirkende Substanz zurückgeht, worauf es jedoch bei Kant ankommt, ist die reinliche Scheidung zwischen Denken und Sinnlichkeit innerhalb der kategorialen Relationen. Bei Kant steht die Sinnlichkeit außerhalb, bei Spinoza innerhalb der kategorialen Sphären. Bei Kant wirkt nicht das Einzelding auf die Kategorien ein, sondern die der Bildung des Einzeldings voraufgehende und sie bedingende Sinnlichkeit, bei Spinoza jedoch wirkt das Einzelding auf Denken und Sinnlichkeit zugleich ein, obwohl das Einzelding als Geschöpf beider Instanzen niemals endgültig ins Dasein gerufen werden kann. Wie aber soll ein Ding, das noch gar nicht vorhanden ist, auf seine Erzeuger bestimmend einwirken? Das ist eben der große Widerspruch im System Spinozas: In der Attributenlehre wird die Sinnlichkeit als Ausdehnung dem Denken ranglogisch gleichgestellt, in der Modilehre tritt sie wieder als Sonderinstanz dem Denken gegenüber. Und nicht nur die Sinnlichkeit nimmt

in den Modi diese eigenartige Sonderstellung ein, sondern auch das Denken, sofern ja im Einzelding eine Vereinigung von Denken und Sinnlichkeit gegeben ist.

Zwar ließe sich einwenden, daß auch in der Neukantianischen Richtung, insbesondere in der Cohenschen Ursprungslogik die Sinnlichkeit den kategorialen Denkrichtungen beigeordnet wird, daß also auch hier — genau wie bei Spinoza — die Attribute des Verstandes und die der Sinnlichkeit auf den Gemeinschaftsnenner des Denkens reduziert werden, wodurch also ein dem Modus entsprechendes Motiv, wie etwa das der Empfindung, den eigentlichen Determinationsprozeß vollziehen müßte. Indessen würde doch ein solcher Einwand wenig besagen. Wenn nämlich auch in dieser Philosophie die Ausdehnung als Kategorie ausgezeichnet wird, so ist doch damit keineswegs — wie bei Spinoza — ihre Identität mit dem Denken ausgesprochen. Im Gegenteil: gerade durch die Zurückführung der Ausdehnung auf das Denken wird die Differenz zwischen Denken und Ausdehnung so tief verankert, daß ein Ausgleich überhaupt nicht möglich ist. Denn das Verhältnis der einzelnen Kategorien zueinander ist derartig wertlogisch abgestuft, daß zwischen allen das Gesetz der Korrelation waltet. Wo aber die Korrelativität schaltet, da darf es niemals eine Identität geben, denn beide Begriffe schließen sich gegenseitig aus. Mithin kann auch die Neukantianische Auffassung der Kantischen Sinnlichkeit keine Beweisinstanz für Spinozas Identitätstheorie abgeben.

Aber auch zwischen dem Spinozistischen Modus und der Kantischen Empfindung besteht keine Ähnlichkeit. Die Kantische Empfindung kann als Subjekt und Objekt, d. h. aktiv und passiv, nur dann eine maßgebende Rolle in dem allgemeinen vertikalen und horizontalen Prozesse kausal bedingter Reihen spielen, wenn es gelungen ist, ihren rein physischen Charakter in einen mathematisch-physikalischen zu verwandeln, auf daß aus der extensiven Größe eine intensive hervorgehe. Diese Transformation ist die conditio sine qua non ihrer Einstellung in das Prozeßgetriebe kausaler Reihen- und Wechselbildung. Der Spinozistische Modus jedoch steht außerhalb einer solchen Transformation. Er wirkt objektiv und subjektiv, als aktive und passive Potenz, in seiner biologisch und physiologisch bestimmten Integrität und lehnt es ab, erst über den Weg einer mathematisch-physikalischen Metamorphose auf den allgemeinen Gang kausaler

Aufreihung ausschlaggebend einzuwirken. Gewiß mündet auch für Spinoza die kausalbedingte unendliche Modibildung in den unendlich kausalen Regressus ein, aber diese Einmündung ist nicht Kantisch, sondern Aristotelisch orientiert. Auch für Aristoteles gravitieren alle Einzeldinge — in ihrer existentialen Geschlossenheit — nach einem letzten obersten Prinzip, das als zentrales Grundmotiv bis in die letzten modalen Einzelheiten hindurch wirkt. Aber dieses fundamentale Ding an sich in seiner kausalen Funktion ist letzten Endes nichts anderes als ein oberster Zweck, dessen Direktive sich alle Einzeldinge ein- und unterordnen. Es tut hierbei durchaus nichts zur Sache, daß dieser oberste Zweck als das Ding an sich für Aristoteles das Gute ist, so daß alle Einzeldinge als die Geschöpfe des Ding an sich gleichfalls als Ausstrahlungen des Guten erscheinen. Worauf es hier vielmehr ankommt, ist der Gedanke, daß alle Einzeldinge, sofern sie ihren ursprünglichen Geschlossenheitscharakter in ihrer Unterordnung unter das Ding an sich wahren, selbst Zweckgebilde darstellen, wodurch also Spinoza mit seiner unendlichen Verursachung der Modi die gleiche Teleologie rehabilitiert, die er auf dem Wege mathematischer Deduktion nicht weit genug von sich weisen kann. Denn wenn alle Attribute und deren Modifikationen aus der göttlichen Substanz more geometrico abgeleitet werden können, dann bleibt in der Tat für teleologische Erwägungen keinerlei Raum mehr übrig.

Aber — so möchte man fragen — wozu bedurfte er denn der Teleologie? Ließe sich die gedankliche Relation des Modus nicht auch rein kausal gleich dem Attribut aus der Substanz ableiten? Diese Frage läßt sich durch den Hinweis lösen, daß sich Spinoza mit dem Verdikt der Passivität, das er prinzipiell über den Modus verhängt, jedweden Zugang zur Aktivität der Kausalität versperrt hat. Der Modus bedeutet für Spinoza eine Modifikation des Attributs. Er entwickelt sich also nicht organisch aus dem Attribut, sondern er tritt dem Attribut als völlig heterogener Fremdkörper gegenüber, dessen mittelbarer Ursprung jedenfalls außerhalb der Substanz liegt. Bedeuten nun Substanz und Attribut absolute Aktivität, so müssen jedenfalls die Modi als die direkt entgegengesetzten Potenzen der Passivität verfallen — will man ihnen nicht mit Rücksicht auf die modifizierende oder genauer determinierende Funktion eine noch höhere wertlogische Valenz einräumen als der Substanz und dem Attribut. Diese letztere

Konsequenz tritt tatsächlich in der Kantischen oder Cohenschen Interpretation der Empfindung ein. Dadurch daß die Empfindung transzendental aufgelöst wird, wird sie nicht nur den übrigen Kategorien gleichgestellt, sondern geradezu zum Ursprung der Kategorien überhaupt, zur Realität schlechthin erhoben, aus der alle übrigen Kategorien ihre Herkunft erkenntniskritisch beziehen. Bei Spinoza fehlt aber — wie wir schon ausführten — diese Transformation ins Transzendentale, wodurch die Modi unbedingt bei ihrer Heterogenität gegenüber der Substanz einer Welt überwiesen werden müssen, die zur kausalen Sphäre in einem diametralen Gegensatze steht. Diese Welt kann aber keine andere als die des Zweckes sein. Wo aber der Zweck die Reihenbildung dirigiert, muß da nicht die durch die Zeit bedingte Entwicklung den Aufbau des Kosmos ins Werk setzen? Muß es dann nicht Dinge geben, die von Gott bald mehr, bald weniger entfernt sind, wodurch zweifellos eine Differenzierung hervorgerufen wird, die zu der einen homogenen Substanz als der gemeinschaftlichen Ursache der Dinge in klaffendem Widerspruche steht? Und doch muß Spinoza diesen Widerspruch mit in Kauf nehmen, da er den Begriff des Endlichen, Transitorischen, aus seinem System nicht streichen kann — will er nicht das Unendliche auf die Stufe des Endlichen herabdrücken. Denn es wäre sonst gar nicht einzusehen, weshalb nicht jeder beliebige Modus zur prima causa erhoben werden könnte.

Wie aber gelangt man zu dem Endlichen? Die Verlegenheit, in die Spinoza durch eine derartige Problematik hineingeraten ist, spiegeln Beweis und Anmerkung zum achtundzwanzigsten Lehrsatze wider. Spinoza schreibt (55): „Alles, was zum Existieren und Wirken bestimmt ist, ist von Gott also bestimmt. . . . Was aber endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann von der absoluten Natur eines göttlichen Attributs nicht abgeleitet werden. Denn was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, ist unendlich und ewig . . . Somit mußte es aus Gott, oder einem göttlichen Attribut folgen, sofern dieses als in irgendeiner Weise erregt betrachtet wird. Denn außer der Substanz und den Daseinsformen (modi) gibt es nichts . . . und die Daseinsformen sind . . . nichts als Erregungen der göttlichen Attribute. Aber aus Gott, oder einem göttlichen Attribut, sofern es durch irgendeine Modifikation erregt ist, welche ewig und unendlich ist, konnte es ebenfalls nicht folgen . . . Es mußte also folgen,

oder zum Existieren und Wirken bestimmt werden, aus bzw. von Gott, oder einem göttlichen Attribut, sofern dieses modifiziert ist durch eine Modifikation, welche endlich ist und eine bestimmte Existenz hat. Damit wäre das erste bewiesen. Ferner mußte wiederum diese Ursache oder dieser Modus (aus demselben Grund, aus welchem schon der erste Teil dieses Satzes bewiesen worden ist) ebenfalls von einer andern bestimmt werden, die auch endlich ist und eine bestimmte Existenz hat ... und so immerfort ... ins Unendliche."

Prüfen wir diese Ausführungen genauer, so treten verschiedene Unstimmigkeiten hervor. Zunächst fällt auf, daß Spinoza zwei Arten von Modifikationen unterscheidet: eine ewig unendliche und eine zeitlich endliche. Wodurch aber hebt sich dann das Attribut von der ewig unendlichen Modifikation ab? Oder sollten etwa die unendlich vielen Attribute mit den ewig unendlichen Modifikationen identisch sein? Wozu bedarf es dann zweierlei Ausdrücke für ein und dieselbe Sache? Ferner: Aus welcher nichtgöttlichen erkenntnistheoretischen Instanz bezieht Spinoza die zeitlich beschränkte Modifikation? Oder sollte am Ende auch die zeitlich beschränkte Modifikation Träger der Unendlichkeit sein? Fast scheint es, als müsse man die Frage bejahen. Dadurch nämlich, daß jedes einzelne Ding rückwärts und vorwärts über sich hinaus auf eine Kette des Unendlichen hinweist, deren Glied es bildet, ist es selbst ein Teil des Unendlichen oder genauer ein Kraft- und Energiezentrum unendlicher Relationen von rein dynamischem Charakter.

Damit bestimmt sich auch der Unterschied zwischen Substanz, Attribut und den ewig unendlichen Modifikationen einerseits und den zeitlich endlichen Modifikationen andererseits. Dort ist in jedem einzelnen Systemelement die Unendlichkeit restlos, also statisch enthalten, hier aber enthüllt sich in jedem einzelnen Elemente die Unendlichkeit dynamisch-funktional. Gewiß findet bei Spinoza auch innerhalb des von der Substanz beherrschten kausalen Regressus, wie er in der mathematischen Ordnung der Dinge zutage tritt, ein solch funktionaler Auf- und Abstieg statt, soweit ein derartiger Gedankengang bei einem Mathematiker möglich ist, der sich wie Spinoza gegenüber der neuen Analysis ablehnend verhält. Worauf es jedoch hier ankommt, das ist das Verhältnis zwischen Substanz, Attribut und Ewigkeitsmodifikation. Von diesem Verhältnis muß gesagt werden, daß

zwischen den drei Gliedern nur das Verhältnis der Identität waltet, keineswegs aber das der Korrelation, das ja mit der funktionalen Prozeßbildung unauflöslich verbunden ist.

Wir haben nunmehr zwei Typen von Unendlichkeit: eine statische und eine dynamische. Die statische geht auf Erwägungen zurück, die mit dem ontologischen Substanzproblem aufs innigste zusammenhängen. Jedes Systemelement repräsentiert restlos die ganze Unendlichkeit. Die dynamische beruht auf Reflexionen, die mit dem Begriff des Endlichen verwachsen scheinen, der nur in der ewig horizontalen und ewig vertikalen Auf- und Ineinanderreihung seines Unendlichkeitsgehaltes inne wird. Wie lassen sich nun diese beiden Unendlichkeitsfaktoren so miteinander vereinigen, daß sie sich zur Einheit des Systems zusammenschließen? Halten wir an dem schon dargelegten Standpunkte fest, daß der Endlichkeitsbegriff nur teleologisch zu rechtfertigen ist, so wäre die Lösung unseres Problems wenigstens im Kantischen Sinne nicht schwierig. Der teleologisch funktionale Prozeß, wie er in der unendlichen Verursachung der Endlichkeitsmodi in Erscheinung tritt, würde dann nur die Vorarbeit für die statische Unendlichkeit des kausalen Regressus bilden. Bedenkt man ferner, daß die statische Unendlichkeit der Substanz als des Inbegriffs der mathematischen Ordnung einen funktionalen Prozeß gleichsam höherer Ordnung darstellt — die Unterschiede zwischen Substanz, Attribut und Modus müssen dabei freilich außer Betracht bleiben —, so läßt sich kaum bestreiten, daß die Differenz zwischen zeitlosem und zeitlichem Modus ebenso ausgleichbar ist wie die zwischen Kausalität und Teleologie.

Indessen ist es Spinoza selbst, der eine derartige ausgleichende Interpretation angreift, weil er schließlich doch das Recht auf teleologische Deutung bestreitet. In seiner dem Beweise folgenden Anmerkung schreibt er (56): „Da manche Dinge von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußten, nämlich diejenigen, weche aus seiner absoluten Natur notwendig folgen, indem diese ersten Dinge alle diejenigen vermittelten, welche doch ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, so folgt hieraus erstens, daß Gott die absolut nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge ist; nicht aber in ihrer Gattung, wie man sagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch begriffen werden . . .“

Die Tatsache, daß hier Spinoza in echt nominalistischer Denkart die Gattung der göttlichen Jurisdiktion gänzlich entzieht, beweist zur Genüge, daß Spinozas Philosophie völlig außerhalb des teleologischen und biologischen Beweisverfahrens steht. Wenn es wahr ist, daß das Individualgebilde nur eine „spezifische Komplikation (Hartmann)" der Gattungen darstellt, so ist selbstverständlich für die Bildung der Gattung die methodisch gleiche Systemeinheit maßgebend, wie für die Bildung des Individuums. Und sehe ich den Zweck als die bedingende Ursache des Individuums an, so ist er für die Gattung der Vertreter der gleichen Funktion. Indem jedoch Spinoza den formalen Zusammenhang zwischen Gattung und Individuum zerreißt, lehnt er also jedwede teleologische Methode ab und — von einem Ausgleich zwischen Kausalität und Teleologie kann bei ihm nicht mehr gesprochen werden. Die Ablehnung dieser an Aristoteles sich anlehnenden Teleologie erscheint bei Spinoza um so merkwürdiger, als er in der gleichen Anmerkung auf solche Aristotelischen Prinzipien Rücksicht nimmt, wie sie besonders in der Topik (5, 101, b) zutage treten. Spinoza schreibt nämlich von manchen Dingen, die „von Gott unmittelbar hervorgebracht werden". Diese Dinge sind entweder die quinque voces, oder die ἄμεσοι προτάσεις — die unmittelbaren Urteile (vgl. Anal. post. I, 10, 76a, 31 u. a.)[1]. Was freilich Aristoteles unter den obersten Urteilen, den „primären Intelligibilien" versteht, ist ebensowenig klar geworden, wie das, was Spinoza unter seinen obersten, aus Gott unmittelbar hervorgegangenen Dingen begreift. Bei Aristoteles ist diese Zwiespältigkeit aus dem Mangel einer geschlossenen Einheit innerhalb seines Systems zu erklären, da Aristoteles bald das Einzelding, bald das Gute, bald die Bewegung als das Ding an sich betrachtet. Aus diesem Grunde kommt für den Stagiriten bald das teleologische, bald das physikalisch-kausale, bald das psychologische Moment als primum intelligibele in Frage, aus dem dann alle anderen Erkenntnisinstanzen emanieren. Es scheint nun, als ob Spinoza im Anschluß an Alfarabi[2]) das kausale Motiv bevorzuge, während er gleich Alfarabi das teleologische Motiv ablehnt.

Wenn also Spinoza — in voller Übereinstimmung mit Alfarabi — das teleologische Motiv für sein System desavouiert, was

[1]) Kämpfe I, S. 207 ff.

[2]) Vgl. Kämpfe I, S. 256 u. 260.

für ein erkenntnistheoretischer Ort bleibt dann übrig, der als der Mutterboden des zeitlich bestimmten Einzeldings in Anspruch genommen werden könnte? Zur Lösung dieser Frage scheint nur die Annahme möglich zu sein, daß sich Spinoza Alfarabi nicht nur als den Vertreter kausaler Denkart, sondern auch als solchen teleologischer Richtung zum Vorbild nimmt. Obgleich nämlich Alfarabi in seiner Theorie von der Emanation den kausalen Standpunkt derartig preist, daß er die mit der teleologischen Reflexion eng zusammenhängende coniunctio intellectualis „Altweibergeschwätz“ schilt, bequemt er sich dennoch in seiner Rezeption der Remanation, dem Gegenbilde der Emanation, zur Annahme der Unitas intellectus und damit auch zur Annahme der Teleologie. Denn die Vereinigung der Intellekte bedeutet ja nichts anderes als den durch Vermittlung des menschlichen Denkens restlos bewirkten Aufstieg des teleologisch niedrigsten Gebildes bis zu dem teleologisch höchsten Gebilde des göttlichen Nus. Daß freilich schon Aristoteles[1]) diesen auf dem Wege intellektualer Höherentwicklung vollführten Ausgleich in seiner Nikomachischen Ethik (K 7—9) begründet hat, wurde durch Erwin Rohde (Psyche S. 308 Anm. 1) in zweifelsfreier Weise klargelegt.

Daß nun auch Spinoza ein derartiges Hin- und Herschwanken zwischen Kausalität und Teleologie bekundet, zeigt sich am deutlichsten, wenn man Spinozas Ausführungen im „Kurzen Traktat“ mit denen in den „Verbesserungen des Verstandes“ vergleicht. Während er im „Kurzen Traktat“ das kausale Moment auf die Spitze treibt und dadurch den Menschen zum „Sklaven Gottes“ erniedrigt, betont er in seiner Schrift „Über die Verbesserung des Verstandes“ das teleologische Motiv derartig stark, daß die Spontaneität des Verstandes den Menschen bis zur Gottheit erhebt. Es dürfte nun besonders interessant sein zu erfahren, wie Spinoza gerade in der Abhandlung „Über die Verbesserung des Verstandes“ das Verhältnis zwischen den primären Intelligibilien und den vergänglichen Einzelmodi bestimmt. Hier wird sich zunächst ergeben, was Spinoza erkenntnistheoretisch unter den „Einzeldingen“ versteht, und wie sich diese dem Gesamtsystem einfügen. Spinoza schreibt (ed. Bruder § 99ff.): „Quoad ordinem vero, et ut omnes nostrae perceptiones ordinentur et uniantur, requiritur, uti, quam primum fieri potest et ratio

[1]) Vgl. Kämpfe I, S. 288, ferner von Dunin Borkowski, S. 288 ff.

postulat, inquiramus, an detur quoddam ens, et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut eius essentia obiectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum, et tum mens nostra, uti diximus, quam maxime referet naturam. Nam et ipsius essentiam et ordinem et unionem habebit obiective . . . (100) Sed notandum, me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo serium rerum fixarum aeternarumque. Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanae imbecillitati assequi, quum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una et eadem re, quarum unaquaeque potest esse causa, ut res existat aut non existat. Quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive (ut iam diximus) non est aeterna veritas. Verumenimvero neque etiam opus est, ut earum seriem intelligamus: siquidem rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depromendae ab earum serie sive ordine existendi, quum hic nihil aliud nobis praebeat praeter denominationes extrinsecas, relationes, aut ad summum circumstantias; quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum. Haec vero tantum est petenda a fixis atque aeternis rebus, et simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur; imo haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint. Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tanquam universalia sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae proximae omnium rerum."

Aus dieser Stelle ergibt sich zunächst einmal klar, was Spinoza unter den vergänglichen Einzelmodi versteht. Es handelt sich dabei immer um äußere Benennungen, Relationen und peripherische Notizen, die als solche vom essentiellen Kerne der Sache weit abliegen. Soweit sie jedoch das innere Wesen der Dinge zu enthüllen geeignet sind, lassen sie sich konstruktiv aus den obersten Prinzipien der Substanz erschließen, ja — man darf sagen — errechnen und machen deshalb die äußere Beobachtung überflüssig. Sage ich nun, daß nur in den obersten Prinzipien und Gesetzen die reine Aktivität und Spontaneität des Geistes sich ausspricht, so sinken die sogenannten äußerlichen Beobachtungen nicht nur zur völligen Passivität herab, sondern

sie ermangeln auch für den Erkenntnisprozeß jedweder ernsten Bedeutung.

Es hat nun nicht an gewichtigen Stimmen gefehlt, die aus dieser Vormachtstellung, die Spinoza gegenüber den vergänglichen Einzelmodis den obersten Begriffen einräumt, auf den kritischen Charakter der Spinozistischen Erkenntnis schließen wollten. Es ist besonders Cassirer (19), der eine solche Interpretation für richtig erachtet, zumal Spinoza nach einer Stelle im „Kurzer Traktat (Teil I, cap. 9, § 1)“ „Die Bewegung in der Materie und den Verstand in der denkenden Sache“ als die obersten Begriffe proklamiere.

Ist aber, so möchte man fragen, auch bei Kant die Passivität der psychologischen Einzelbeobachtung, als deren metaphysisches Gegenbild der Einzelmodus erscheint, zu einer solchen Bedeutungslosigkeit verurteilt, wie dies scheinbar bei Spinoza der Fall ist? Ist bei Kant nicht vielmehr die Deduktion derartig auf die Induktion hin dirigiert, daß beide in der Naturwissenschaft sich wechselseitig ergänzen und bestimmen? Kann die Kausalität sich fruchtbar entfalten, wenn ihr nicht die Teleologie das zu bearbeitende Material, wie es sich in den psychologischen Beobachtungen ans Licht ringt, ewig neu zur Verfügung stellt? Für Kant gilt der Grundsatz, daß auch die Teleologie, die gegenüber der Kausalität nur vorbereitende, also passive Bedeutung hat, gleichwohl in und trotz ihrer Passivität eine Aktivität prästiert, ohne deren Anerkennung kein Erkenntnisprozeß vonstatten geht. Nur unter solchen erkenntniskritischen Voraussetzungen ist es möglich, auch die nebensächlichste Einzelbeobachtung als einen erkenntnistheoretisch wichtigen Bestandteil dem Gesamtsystem harmonisch einzugliedern. Wie soll dies aber bei einem System der Fall sein, das die Einzelbeobachtung für völlig wertlos erklärt?

Es scheint nun, als ob auch Spinoza diese Wertlosigkeit nicht unbedingt behauptet. Gleich Kant legt auch er der teleologisch und psychologisch bestimmten Einzelbeobachtung insofern Unendlichkeitswert bei, als er von einer jede Zahl übertreffenden Menge von Einzeldingen spricht und auch die sie bedingenden Umstände als unendlich bezeichnet. Was aber unter die Rubrik der Unendlichkeit fällt, dem muß auch schon höchste Aktivität und Spontaneität zugesprochen werden, es sei denn, daß es

noch eine höhere Aktivität gibt, wie sie etwa Kausalität und Bewegung bekunden.

Es ließe sich freilich gegen diese Auffassung der Einwand erheben, daß vielleicht Spinoza die Unendlichkeit, die er hier hervorhebt, auch mehr als eine auf Einzelbeobachtung beruhende, nicht aber als ein wissenschaftlich begründetes Postulat anspricht. Anders aber verhält es sich im achtundzwanzigsten Lehrsatz seiner Ethik. Hier wird die Unendlichkeit der vergänglichen Modi nicht nur zum Lehrsatz erhoben, sondern diese Unendlichkeit wird noch durch ihre Rubrizierung unter das Kausalgesetz als dessen Korrelat betrachtet, sofern die in der Unendlichkeit der Einzelmodi sich aussprechende Teleologie auf psychologischer Grundlage der Kausalität selbst das geeignete Betätigungsfeld übermittelt: Durch die mittels des Kausalitätsgesetzes vollzogene Verifikation der teleologisch ermittelten Einzelfakten werden diese der allgemeinen Systemordnung eingefügt, so daß aus den vergänglichen Einzelmodi die zeitlosen hervorquellen, die ihrerseits wiederum in Mechanik und Mathematik aufgelöst werden müssen. Auf diese Weise würde dann das Entscheidende des Spinozistischen Erkenntnisprozesses in der Verifikation der vergänglichen Einzelmodi liegen, wie etwa auch für Kant die beschreibende Naturwissenschaft das Vorstadium der mathematisch-physikalischen darstellt. Daß freilich dieser ganze Prozeß ohne Mitwirkung der von Spinoza verpönten Zeit undenkbar ist, braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden. Schon diese Tatsache allein spräche ja zum mindesten gegen eine solche Interpretation, wie sie soeben ausgeführt wurde.

Und doch ist dies noch nicht das Hauptmoment, das gegen eine Auffassung im Kantischen Sinne geltend gemacht werden kann. Spinoza spricht von einer Mehrheit von obersten Begriffen, die entweder aus Gott direkt hervorgehen oder gar mit Gott identisch sind. Kann aber an der Spitze eines Systems eine Mehrheit von Prinzipien stehen? Würde das nicht die unumschränkte Herrschaft der endlichen Zahl bedeuten? Oder hat etwa Spinoza mit Rücksicht auf die unendlich vielen Attribute eine zahllose Anzahl von obersten Prinzipien im Auge, etwa eine Allheit von primären Intelligibilien? Dann entsteht die weitere Frage: Stehen diese unendlich vielen Intelligibilien erster Ordnung neben- oder nacheinander? Gilt

7*

für ihre Anordnung das Nebeneinander, so bildet den obersten Grundsatz der Zahl-Raum, gilt für sie das Nacheinander, so bildet den obersten Grundsatz die Zahl-Zeit. Beide Ergebnisse stellen Relationen dar, die für ein Spinozistisches Denken eine reine Unmöglichkeit sind, da Zahl-Raum und Zeit gegenüber der Substanz etwas völlig Sekundäres bedeuten. Wie wenig jedoch Spinoza an eine solche Unendlichkeit von obersten Prinzipien denkt, geht schon daraus hervor, daß für ihn diese obersten Prinzipien gegeben sind, auch wenn es keinerlei Wissenschaft gäbe, als deren latente Triebfedern sie sich erweisen. Wo aber von einer Gegebenheit unendlicher Elemente die Rede ist, da muß entweder im Sinne Kants die Gegebenheit in Aufgegebenheit verwandelt, oder die Unendlichkeit auf Endlichkeit reduziert werden, denn sonst müßte man von einer contradictio in adjecto sprechen.

Aus diesem Grunde ist es auch verfehlt, den Substanzbegriff im Sinne eines mathematischen Ordnungsbegriffs zu erklären. Der Begriff einer zeitlosen Ordnung ist völlig widerspruchsvoll. Wo von Ordnung die Rede ist, da ist auch die Entwicklung als eine zeitliche Aufeinanderfolge mitgesetzt, ganz gleich, ob die Aufeinanderfolge durch rechnerische Operationen sinnenfällig, d. h. empirisch demonstriert wird oder nicht. Eine zeitlose Ordnung gibt es so wenig wie eine zeitlose Zeit, daher ist die Zeit — wie anderweitig[1]) ausgeführt wurde — die logisch wertreichste aller Kategorien. Sie bedeutet wegen ihrer logischen Übervalenz den Ursprung des Denkens überhaupt.

Wie man sich aber auch zu dem Problem der „Ordnung“ stellen mag: Soviel steht fest, daß diese Ordnung nur als eine kausale verstanden werden kann, der zugleich das unantastbarste Hoheitsrecht über alle anderen Denkformen zugebilligt wird, sofern Gott als die causa sui die Unabhängigkeit des Kausalgesetzes von allen anderen Vernunftinstanzen dokumentieren soll. Wie wir jedoch diese kausale Relation uns vorzustellen haben, ob mathematisch oder dynamisch deduktiv oder teleologisch induktiv, darüber ist zunächst eine bündige Antwort kaum zu erlangen. Wenn man schon zugeben wollte, daß die mathematisch mechanische Ordnung das Grundprinzip der Spinozistischen Kausalität sei, so muß man doch wieder auf der

---

[1]) S. Kellermann, Das Ideal, S. 51 ff.

anderen Seite anerkennen, daß die Bindung der Einzelmodi, die doch nur auf induktivem Wege ins Bewußtsein treten, bei all ihrer deduktiven Ableitungsmöglichkeit zunächst an ein teleologisches Kausalgesetz, d. h. an eine rein teleologisch bestimmte Ursachenreihe erfolgen muß, sofern die Einzelmodi dem mathematisch mechanischen Verfahren überhaupt unterworfen werden sollen. Allerdings wird man dann bestätigen müssen, daß bei dieser Problemlage auf alle Fälle das kausale Motiv den Primat des teleologischen bedeutet.

Mit dieser Deduktion haben wir jedoch wiederum den Punkt erreicht, von dem aus gesehen jedes Paktieren zwischen Spinoza und Kant als ausgeschlossen erscheinen muß. Denn für Kant ist das Ding an sich die ethische Teleologie, für Spinoza jedoch die Kausalität. Ist dann Gott das Symbol der höchsten Werte, so kann er für Kant selbstverständlich nur das teleologische Prinzip vertreten, sofern das kausale als abhängig von dem teleologischen betrachtet wird. Da jedoch eine solche Abhängigkeit die Reinheit des kausalen Motivs gefährden würde, so muß die endgültige Lösung des Ausgleichs zwischen Kausalität und Teleologie auf die unendliche Zukunft verschoben werden, soll nicht eine Materialisierung der ethischen Teleologie im Aristotelischen Geiste eintreten. Wo aber die Zukunft als Lösungsmittel erscheint, da hat auch die Zeit ihre grundsätzliche kategoriale Bedeutung, ja sie ist in diesem Falle geradezu als der Kern aller Philosophie deklariert.

Man darf nun das Verhältnis zwischen Teleologie und Kausalität keineswegs so auffassen, als ob beide Denkarten so lange nebeneinander reibungslos einhergingen, bis sie erst in der unendlich fernen Zukunft sich treffen. Wäre dem so, dann müßte freilich der Begriff des Primats für den aktuellen Fortgang der Erkenntnis als belanglos ausgeschaltet werden. Vielmehr stellt die Teleologie die Forderung, daß im Kausalgesetze gerade durch die radikalste Ablehnung einer jeden Art von Zweckmotiven die Bahn für die Verfolgung der reinen Teleologie frei bleibt, nämlich für die ewig unbeirrbare Antizipation der Kultur, wie sie in der Idee der Bewußtseinseinheit ihre reinste Prägung findet. Sobald jedoch der Blick auf die ewige Antizipation, wie sie gerade in der Teleologie vorbildlich wirkt, getrübt wird, muß die Kausalität versanden, da ihr die

Schwungkraft für die Funktion ewigen Fortschrittes entzogen ist. Das ist der Sinn des Kantischen Primats.

Betrachtet man von diesem Standpunkte aus das Kausalgesetz oder die Prinzipien der reinen Vernunft, so muß man das Paradoxon wagen: Je zufallsreicher die Ergebnisse der mathematischen Naturwissenschaften erscheinen, d. h. also, je mehr aus ihnen die allgemeine und notwendige Naturgesetzlichkeit spricht, desto reifer sind sie für die wahre Teleologie, d. i. die praktische Vernunft.

Wie stellt sich jedoch Spinoza zu dem Zufallsproblem? Ist auch er gleich Kant der Meinung, daß Kausalität und Teleologie, also Zufall und Freiheit korrelate Begriffe sind? Von vornherein läßt sich annehmen, daß Spinoza unbedingt dem Zufall absolute Priorität zuspricht. Denn das Kausalitätsgesetz, dem Spinoza metaphysische Souveränität gewährt, schließt ja jedwede Art von Freiheit und Zweck diktatorisch aus. Und doch, wie merkwürdig! Spinoza erklärt den Zufall in Acht und Bann; denn in seinem neunundzwanzigsten Lehrsatze schreibt er: In der Natur gibt es kein Zufälliges, sondern alles ist vermöge der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.

Zunächst ist klar, daß Spinoza hier unter Zufall[1]) das versteht, was wir als das Regellose und Ungewohnte, die „Ausnahme von der Regel" bezeichnen. Dieser Art des Zufalls steht also das Ordnungsgemäße gegenüber, wie es aus einem obersten Prinzip organisch ableitbar erscheint. Könnte aber als ein solch oberstes Gesetz nicht auch die Teleologie oder die Freiheit erscheinen? Diese Frage verneint gerade Spinoza. Denn Gott selbst existiert, wie Spinoza ausführt, „notwendig, nicht aber zufällig". Was aber Spinoza unter „notwendig" versteht, das sagt er ausdrücklich in seinem Beweise zum elften Lehrsatze, nämlich die Freiheit von jeder Ursache, welche verhinderte, daß Gott existiert oder nicht existiert (33). Das bedeutet also, daß die in Gott sich manifestierende Kausalexistenz keine Instanz anerkennt, der sie sich zu unterwerfen hätte: Für Teleologie und Freiheit ist mithin kein Raum. Daher wird jetzt auch jeder Einzelmodus, also ein auf dem Wege psychologischer und teleologischer Erwägungen ermitteltes Ergebnis, der Alles umfassenden kausalen Sub-

[1]) Vgl. Lasson, Über den Zufall, S. 16.

stanz, der Gottheit direkt subsumiert, ohne daß erst eine transzendentale Umschaltung in die mathematisch-mechanische Ursachensphäre erforderlich wäre. Dies ist offenbar der Sinn der Worte (57), daß Gott nicht nur die notwendige Ursache der Existenz, sondern auch die des Wirkens sei. Das kann doch nichts anderes besagen wollen, als daß überall der Verknüpfungscharakter aller Dinge, sowohl nach rückwärts in ihrem Sein, als nach vorwärts in ihrem Wirken, also existentiell und funktional homogen ist, weil nur ein und dieselben kausalen, aber nicht irgendwelche teleologischen Motive für die unmittelbare Verknüpfung und Wechselwirkung unter den Einzeldingen den Ausschlag geben. Denn wenn bis in die letzte Daseinsform hinein jedweder Zufall ausgeschlossen bleibt, so gibt es auch selbst unter den vergänglichen Modi keinerlei Freiheit. Das geht auch schon daraus hervor, daß Spinoza in seiner Anmerkung zum voraufgehenden Lehrsatz (56) den unmittelbaren Wirkungsradius der göttlichen Substanz für die primären Intelligenzen nicht den Umweg über die Gattung nehmen läßt, weil hier offenbar die in den Kreis der Gattung fallenden Einzeldinge nicht als die völlige Ausstrahlung der göttlichen Kausalität gelten können, da doch jedes Einzelding gegenüber dem Gattungsmerkmal ein Plus an Merkmalen enthält, die dem Einzelding die differentia specifica verleihen.

Man könnte freilich einwenden: Lassen sich denn die über das Gattungsmerkmal hinausragenden spezifischen Merkmale nicht gleichfalls auf die verschiedensten Gattungen zurückführen, so daß sich in jedem Einzelmerkmale Gattungsmerkmale erblicken lassen? Dieser Einwand ist sicher richtig, nur stimmt er nicht für die primären Intelligenzen, von denen ja jede einzelne der unmittelbare Ausdruck der Gottheit sein soll. Mithin kann für diese Begriffe nur eine einzige Gattung, d. i. die Gottheit selbst, in Frage kommen, weil es außer dieser obersten Gattung keine andere Nebengattung gibt und geben darf.

Sollte aber der Umweg über die Gattung nicht bei jenen Dingen möglich sein, die unterhalb der oberen Intelligenzen stehen und deren Einzelmerkmale auf jene obersten Begriffe als ihre Gattungen zurückgehen? Sollte man nicht annehmen können, daß das Einzelding sich teleologisch ebenso als eine spezifische Komplikation von Gattungen herausbildet, wie es kausal als eine spezifische Komplikation von Kategorien zu deuten

ist? Ja, so muß man weiter fragen, bringt nicht die spezifische Gattungskomplikation den Hinweis auf eine ihr zugrunde liegende Kategorienkomplikation, so daß zwischen beiden Arten der Synthese weniger eine analoge Beziehung als vielmehr eine kausale zutage tritt?

Sind aber diese Überlegungen nicht von der Hand zu weisen, liegt also auch in dem teleologischen Gattungsbegriff die gleiche kausale Wechselwirkung wie in einem kausalen Komplexgebilde, weshalb sollte dann bei der kausalen Ableitung der Gegenstände aus den obersten Begriffen der Weg über die teleologisch bestimmte Gattung als Umweg gelten? Muß nicht vielmehr auch hier jedes Einzelding, jeder Einzelmodus auf die oberste Ursache als seinen Urheber hinblicken? Muß dann nicht auch die Endlichkeit aus der Unendlichkeit entspringend gedacht werden? Und vielleicht spielen gerade auf solche Erwägungen jene Worte Spinozas an, die er im zweiten Teile der bereits erwähnten Anmerkung (56) schreibt: „Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der einzelnen Dinge genannt werden kann, außer etwa aus dem Grunde, damit wir sie von denen unterscheiden, die er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, die aus seiner absoluten Natur folgen. Denn unter einer entfernten Ursache verstehen wir eine solche, welche mit der Wirkung auf keine Weise verbunden ist. Alles aber, was ist, ist in Gott, und hängt von Gott dermaßen ab, daß sie ohne ihn weder sein noch begriffen werden können.“

Da nun bei den teleologischen Gebilden offensichtlich gar nicht davon gesprochen werden darf, daß sie „auf keine Weise“ mit der absoluten Natur Gottes zusammenhängen, so kann das teleologische Sein keineswegs als jenseits des kausalen Regressus stehend bezeichnet werden.

Darf man aber bei einer solchen Zurückführung teleologischer Relationen auf kausale noch von Zufällen, d. h. von nichtkausalen Dingen sprechen? Ist hier nicht vielmehr die Freiheit auf Notwendigkeit gegründet? Weshalb setzt dann Spinoza einen Unterschied zwischen Zufall und Nichtzufall, zwischen Notwendigkeit und Freiheit? Man muß freilich bei diesen Überlegungen zwei gewichtige Einwände erheben:

1. Gibt es denn nur eine Art von teleologischen Gegenständen? Muß man nicht die formale Teleologie von der ethischen unterscheiden?

2. Ist der psychologisch ermittelte Gegenstand ohne weiteres als teleologischer zu stigmatisieren?

Was den ersten Einwand betrifft, so ist klar, daß eine Vereinigung zwischen beiden Arten von Teleologie kaum möglich erscheint: Die formale Teleologie leistet die Vorarbeit für die Kausalität, während diese die Vorarbeit für die Ethik liefert, sofern die Ethik als der Primat der Vernunft die Kausalität bekrönt. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es wohl richtig, die Kausalität als Entfaltung der Ethik anzusehen, nicht aber die Ethik der Kausalität als deren Erfolg einzugliedern.

Über den zweiten Einwand, der das Verhältnis zwischen Psychologie und Teleologie betrifft, läßt sich Folgendes sagen: Wie man auch das Wesen oder genauer den Gegenstand der Psychologie definieren mag, soviel steht fest, daß es sich bei der psychologischen Beobachtung stets um die Einordnung eines auf induktivem Wege gewonnenen Faktums in mein persönliches Erleben bzw. in die mein persönliches Ich konstituierende Gesamtsumme von Erlebnisakten handelt. Damit ist also festgelegt: Der durch induktives Verfahren erkannte und erfühlte Begriff des Einzelnen, der unmittelbar, weil jenseits der mechanisch-mathematischen Methode, gewonnen ist, kann nur zu einer teleologisch fixierten Gegenstandsreihe in Beziehung gebracht werden. Denn mein Bewußtsein, als persönlich determiniert gedacht, unterscheidet sich von der allgemeinen und notwendigen Kausalitätsreihe genau so weit wie mein persönliches Ich von dem allgemeinen kosmischen Ich, d. h. von der absoluten apperzeptiven Einheit aller unendlich vielen Bewußtseinsphänomene. Was bedeutet aber der bisher nur negativ definierte Begriff des persönlichen Ich — positiv? Wie läßt er sich als Exponent einer beschränkten Kausalitätsreihe erkenntniskritisch werten? Ist er nur das Symbol einer beschränkten Mehrheit von Reihengliedern oder liegt sein Gehalt außerhalb aller mathematisch numerischen Dimensionen? Das letztere muß zweifellos bejaht werden. Das Ich kann nie und nimmer einen Tatsachenbegriff bedeuten, weil uns jede Art von Mitteln versagt ist, diese Tatsache festzustellen und zu begründen. Es ist außerhalb jener Raum-Zeitwelt, die für die Fixierung und Grundlegung eines Gegenstandes als dessen Fundament unbedingt erforderlich ist. Man spricht freilich von dem inneren Sinn der Zeit, der den Rahmen für den Ablauf psychischer Ereignisse bildet. Aber auch

diese Meinung ist unhaltbar, weil sie eine vaticinatio post eventum, eine nachträgliche Interpretation, aber keine Deduktion darstellt. Wenn aber dieses Ich keine Tatsache ist, die auf dem Boden der mathematisch-naturwissenschaftlichen Gesetzeswissenschaft zu ermitteln ist, so bleibt nur die eine Möglichkeit übrig, in dem Gedanken des Ichs kein Dasein, sondern ein Sollen, eine Aufgabe zu erblicken, und diese Aufgabe bekundet sich in der ständigen Begründung der Einheit innerhalb der einzelnen Bewußtseinsmassen. Es gibt kein Ich, es soll ein solches geben.

Damit ist der teleologische Charakter des Ichs, des Erlebnisses, der Seele gegeben, und alle Einzelfakten, die mit diesem Ich in Beziehung gebracht werden, erhalten hierdurch den gleichen teleologischen Charakter, der ihrem Beziehungssubjekt eigentümlich ist.

Aber welchem teleologischen Typus gehört das Ich an: Dem formalen oder dem ethischen? Auch für die Beantwortung dieser Frage kann kein Zweifel aufkommen. Zu dem Inhalte eines jeden Bewußtseins zählen auch ethische Ziele. Da diese nun stets das beherrschende Moment der Psyche darstellen, so muß selbstverständlich das Ich als das Symbol der Bewußtseinseinheit dieser ethischen Souveränität Rechnung tragen, wenn es nicht die einzelnen Bewußtseinstypen relativieren und dadurch die ganze Kultur desavouieren will. Aus diesem Grunde muß das Ich ein eminenter, sittlicher Begriff sein, ohne hierdurch den Funktionskreis des formalen Zweckgedankens zu verengen. Einheit oder Ichheit bedeutet den harmonischen Zusammenklang aller Bewußtseinsgebilde, also der kausalen und der ethischen, nicht aber ihre Identität. Da nun die formale Zweckmäßigkeit ein Begriff der Kausalität ist, diese aber in der ethischen Zweckmäßigkeit ihr Ziel erblickt, so ist das Stufenverhältnis für die Ich-Aufgabe vollkommen klar, und keine Bewußtseinsfunktion wird um ihre Rechte gebracht.

Kehren wir nun zu unserer früheren Fragestellung zurück (S. 102f.), so hat sich ergeben, daß bei aller Zurückführung der Teleologie auf Kausalität zwei Arten von Teleologie ausgeschlossen bleiben müssen: Die ethische und die psychologische. Zwar hat sich auch die psychologische Teleologie in letzter Linie als eine ethische erwiesen, doch wäre es falsch, sie ohne weiteres mit der ethischen zu identifizieren. Die psychologische Teleologie

hat den Beruf, Einheit unter den Bewußtseinsgebilden zu stiften. Diese Einheit dokumentiert sich in dem organischen Aufbau, der die Glieder des Bewußtseins systematisch und organisch ordnet. Die organische Ableitung erfordert aber die Nominierung eines Zieles, das allen Funktionen im System ihre Stellung anweist. Zu diesem Zwecke muß auch der formalen Teleologie ihre Aufgabe bestimmt werden. Dies geschieht dadurch, daß sie für die Kausalität die Rüstarbeit liefert. Man muß deshalb sagen, daß die psychologische Teleologie zwar ethischen Charakters ist, daß sie aber eben deshalb auch den Aufgaben der formalen Teleologie völlig gerecht wird.

Unter Berücksichtigung solcher Reflexionen kommt man zu dem Schluß, daß nur die formale und bis zu einem gewissen Grade auch die psychologische Teleologie ihre Verwandlung in die Kausalität erstreben. Und nur von diesem Gesichtspunkte aus könnte man Spinoza verstehen, wenn er bei aller Ablehnung des Zufalls den vergänglichen Einzelmodus als berechtigt gelten läßt, sofern er durch dessen Auflösung in Kausalität die durchgehende Geschlossenheit und Einheit seines monistischen Systems ermöglicht. Daß freilich auch dann nur von einer aufgegebenen, aber keiner gegebenen Einheit gesprochen werden kann, bedarf keines weiteren Beweises. Denn — um es gleich vorweg zu nehmen — die Einheit kann de facto niemals erreicht werden, selbst wenn es keine ethische Teleologie gäbe, und selbst wenn die Psychologie mit der rein formalen Teleologie identisch wäre. Denn zwischen Kausalität und Teleologie kann es niemals Identität, sondern nur asymptotische Annäherung geben, so daß die unendliche Teleologie der Kausalität stets um Wegstrecken vorauseilt. Zwischen Sollen und Sein muß ewig eine Kluft bestehen bleiben, soll nicht an die Stelle des ewigen Ausgleichs der ewigen Bewegungstypen eine ewige Gleichheit und Starrheit treten. Gewiß ist in ihrer Art auch die Kausalität eine Art des Sollens, sowie ja auch alle naturwissenschaftlichen Forschungen Denkhandlungen und Denkprozesse sind. Aber das schließt nicht aus, daß trotz dem gemeinschaftlichen Denkcharakter des Sollens und des Seins der Valenzwert der Sollschicht doch noch eine höhere ist als der der Seinsschicht, so daß auch nach dieser Auffassung eine Identität zwischen Sollen und Sein als unrealisierbar gelten muß. Bei dieser Sachlage ist es aber eine nicht weiter zu diskutierende

Konsequenz, daß der Unterschied zwischen zeitlosen und zeitlich beschränkten Modi nicht aufrecht zu halten ist, wenn die Einheit des Systems nicht brüchig werden soll. Es muß also entweder jedes Glied des Systems zeitlos oder zeitlich beschränkt sein, oder es gibt zwischen Zeit und Nichtzeit überhaupt keinen Unterschied. Da nun Substanz und Attribut als die Hauptglieder des Systems unendlichen Charakters sind, so muß auch der Modus als das letzte Glied des Systems von dem gleichen Unendlichkeitsgeiste getragen sein. Ist dies aber der Fall, so entsteht erst recht wieder die Frage, wo ist das Prinzip, das die Unterschiede zwischen unendlicher Substanz, unendlichem Attribute und unendlichem Modus begründet? Gibt es auch für Spinoza verschiedene Arten von Unendlichkeit, obgleich in allen Erscheinungen ein und dieselbe zufallsfreie und notwendige Kausalität unumschränkt ihre Kreise zieht?

Besonders schwierig gestaltet sich das Problem, wenn wir die Frage nach dem Unterschiede zwischen den unendlich vielen Attributen und den unendlich vielen Modi stellen. Man kann hier nicht einwenden, daß zwischen Modus und Attribut das gleiche Verhältnis waltet wie zwischen Attribut und Substanz; denn hier herrscht wenigstens ein Unterschied in der Zahl, während von einem derartigen Unterschied bei dem Verhältnis zwischen Attribut und Modus keine Rede ist.

Unter den neueren Philosophen hat besonders Cohen in seiner Logik des „Ursprungs“ (507) auf die im Modus sich offenbarenden Schwierigkeiten hingewiesen: „Es ist eine der tiefsten Zweideutigkeiten im System Spinozas, daß das Einzelne bei ihm im Lichte der Notwendigkeit steht; und vielleicht beruht darauf zumeist sein geschichtlicher Einfluß. Der Begriff des Modus, der bei ihm eine zweideutige Prägnanz erlangt hat, trägt diesen doppelten Charakter. Der Modus ist zunächst res particularis; und dies ist gefährlicherweise gleichbedeutend mit res singularis; also es ist das Einzelne. Aber der Modus drückt zugleich eingeschränkterweise die Substanz aus. Die Substanz ist die göttliche Natur, die nach ihren Gesetzen der ewigen Notwendigkeit handelt. Insofern daher der einzelne Modus sub specie aeternitatis betrachtet wird, ist seine Existenz durch die Gesetze der Natur bestimmt; also ist das Einzelne in seiner Wirklichkeit zugleich das Notwendige.“

In zweifacher Hinsicht erscheint also Cohen der Modus wider-

spruchsvoll. Zunächst identifiziert er die Partikularität mit der Singularität, also den mathematischen Mehrheitsbegriff mit dem teleologischen Wirklichkeitsbegriff, d. h. das mathematisch Einzelne, das Besondere mit dem kritisch Einzelnen, der induktiv auftretenden Empfindung (168). Doch würde dieser Vorwurf nicht Spinoza allein treffen, sondern die ganze traditionelle Logik von Aristoteles bis Kant (ibid.).

Wichtiger ist jedoch der zweite Widerspruch, der darin besteht, daß Spinoza den Modus gleichzeitig zum Träger des Wirklichen und Notwendigen erhebt, indem er das Einzelne kraft ontologischer Spekulation mit dem allgemeinen und notwendigen Naturgesetze schlechthin gleichsetzt. Gewiß muß auch für Kant und Cohen das Einzelne mit dem Naturgesetze in irgend einem bestimmten Zusammenhange stehen, aber damit ist, wie schon früher gezeigt wurde, keineswegs gesagt, daß sich dieser Zusammenhang bis zur Identität verdichten müsse. Die schädlichen Folgen einer derartigen Identitätsphilosophie zeigen sich für Cohen vor allem in der völligen Ausschaltung des Sittlichen, die in dem Grundsatze Hegels, alles Wirkliche sei vernünftig, ihre metaphysischen Triumphe feiere. Man könnte freilich auch auf die umgekehrte Folge aus einer solchen Identitätsphilosophie schließen: Das Notwendige sinkt zur Teleologie herab, und die Naturgesetze erhalten im Aristotelischen Sinne erst dann ihre funktionale Kraft, wenn sie teleologische Maximen verfolgen.

Es scheint jedoch, als ob Spinoza bei all seinem Bestreben, Modus mit Substanz als seinem ureigensten Bildner auszugleichen, eine bestimmte Schranke zwischen beiden Faktoren stets aufrechterhalten möchte, nämlich die von freischaffender und von gezwungener Ursache. Die göttliche Ursache allein ist Grund ihrer selbst, während man dies vom Modus scheinbar nicht behaupten kann. Ja, Spinoza unterstreicht noch dieses Verhältnis, indem er mit Rücksicht auf die Substanz von einer natura naturans spricht, mit Rücksicht auf die Erscheinungsform von einer natura naturata. Er äußert sich darüber folgendermaßen (57): „Bevor ich weiter gehe, will ich hier auseinandersetzen, was wir unter ‚schaffende Natur' (natura naturans), und was wir unter ‚geschaffene Natur' (natura naturata) zu verstehen haben, oder eigentlich bloß daran erinnern. Denn wie ich glaube, ergibt sich bereits aus dem Bisherigen, daß wir unter ‚schaffende Natur' das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich

begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. h. . . . Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter ‚geschaffene Natur‘ aber verstehe ich alles dasjenige, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes folgt, d. h. alle Daseinsformen der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.“

Die hier vorgeführte Anmerkung ist nach Spinozas eigenen Worten ein Ergebnis aus dem Bisherigen und dennoch enthält sie Wendungen und Definitionen, denen wir vorher in dieser Klarheit bei ihm noch nicht begegnet sind. Zunächst frappiert die direkte Gleichsetzung mit jenen Attributen, „welche ewiges und unendliches Wesen ausdrücken“. Gibt es denn noch andere Attribute, und in welchem Verhältnisse stehen diese Attribute zu den Modi? Gehören diese anderen Attribute auch zu jenen, deren unendliche Totalität das Wesen der Substanz beschreibt? Oder gehören die Attribute Gottes, die dessen Sein unmittelbar ausdrücken, nicht zu der erwähnten Totalität? Bilden sie eine Realität sui generis? Und ferner: Wenn die Attribute Gottes dessen Wesen restlos definieren, welche funktionale oder definitorische Rolle spielt dann Gott gegenüber diesen Attributen, unter denen Denken und Ausdehnung zu verstehen sind? Oder sollte etwa der Gottesbegriff nur die Identität beider Relationen verbürgen? Wie aber läßt sich dann die scheinbar nur psychologisch zu erklärende Verschiedenheit beider Instanzen genetisch verstehen, die erst auf dem Wege ontischer Metaphysik in Identität aufgehoben wird? Sollten etwa diese beiden Attribute in ihrer psychologischen Fassung den Charakter der Attribute zweiten Grades oder gar den der Modi haben? Sollten sie — nach den Worten Spinozas — in ihrer psychologischen Genese die „Daseinsformen der Attribute Gottes“ bedeuten, sofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind und welche ohne Gott weder sein noch begriffen werden können? Die Folgen einer solchen Interpretation würden sich darin zeigen, daß die Attribute: Denken und Ausdehnung ontisch betrachtet zur „schaffenden Natur“, psychologisch erfaßt zur „geschaffenen Natur“ sich rechnen müßten. Wie verhält es sich aber, wenn das psychologische Moment selbst aus der göttlichen Substanz deduziert werden soll, wie es die geschlossene Einheit des Systems fordert?

Wiederum muß gesagt werden, daß man über diese Schwierigkeiten nicht mit dem Hinweis der Identität der Methode hinweggleiten kann, die sich in beiden Attributen einheitlich äußert. Denn gerade die Einheit und Identität der Methode bedingt ihre Verschiedenheit in sachlich funktionaler Hinsicht, und es ist kaum anzunehmen, daß Spinoza in seiner Identitätsphilosophie diese Verschiedenheit aufrecht erhalten wollte. Dabei muß noch besonders betont werden, daß das reine Denken, das Denken des Denkens noch lange nicht identisch ist mit dem Denken der Ausdehnung. Denn das Urdenken involviert eine Valenzhöhe, die in ihrer Strukturarmut viel niedriger ist als das Denken der Ausdehnung, das sich aus den Valenzschichten der Zahl, der Zeit und des Raumes zusammensetzt, bis schließlich der konkrete Einzelgegenstand, der Modus eine unvergleichlich höhere Valenz repräsentiert als das Denken des Denkens, die Substanz. Deshalb verhält sich im transzendental methodischen Sinne das Urdenken zum Ausdehnungsdenken wie die Aufgabe zu ihrer Erfüllung, womit nicht gesagt sein soll, daß die Ausdehnung gleich den höchsten Grad der Erfüllung darstellt. Das Wesentliche ist nur, daß sich die Aufgabe des Denkens in der organischen Bildung von kategorialen Valenzschichten realisiert, denn die Realisierung ist die Realität.

Können nun solche Erwägungen mit der Identität zwischen Denken und Ausdehnung in Einklang gebracht werden? Bevor wir jedoch an die Lösung dieser Aporien herangehen, dürfte es sich empfehlen, die Ansichten kennen zu lernen, die Cohen und Natorp diesem Probleme widmen. Cohen schreibt in seiner „Ethik des reinen Willens" (462) folgendes: „Wenn Spinoza sagt, Ausdehnung und Denken seien zwei unter den unendlichen Attributen der Substanz, welche allesamt eine jede für sich die Substanz in adäquater Weise ausdrücken, so wird hierdurch die göttliche Substanz identisch gemacht mit jedem dieser Attribute. Die Substanz hat keinen andern Inhalt als den, das Substrat zu bilden für die Attribute, welche allein den Inhalt der Substanz erschöpfen. Die Identität bedeutet demnach hier die Bestimmung der allgemeinen Fiktion der Substanz durch eines der unendlichen Attribute, welche, eines wie das andere, jene Fiktion realisieren."

Es unterliegt keinem Zweifel, daß in diesen Worten auch Cohen einer idealistischen Auffassung der Substanz das Wort

redet. Denn wenn die Substanz erst durch die Attribute oder eines ihrer Attribute realisiert wird, so gilt auch hier die Grundthese Cohens: Die Erzeugung ist das Erzeugnis. Das bedeutet also, daß der Begriff der Substanz nur prozessualiter zu verstehen ist, daß aber jenseits dieser funktionalen Entwickelung die Substanz keinerlei Bestand hat. Wenn aber gleichwohl von einem Kantischen Charakter der Spinozistischen Substanz nicht gesprochen werden kann, so liegt das einfach daran, daß Spinoza in seiner Identitätslehre die rein noetischen Funktionen mit der mathematisch geometrischen Funktion identifiziert, wodurch auch für die Sonderposition der formalen und ethischen Teleologie kein Raum bleibt. Denn daß zu den rein noetischen Funktionen auch die teleologischen und ästhetischen gehören, bedarf keiner Begründung.

Kann aber bei diesem Streben nach allgemeiner Identität der Attribute noch von einer Realisation der Substanz die Rede sein? Realisation bedeutet stets die gleichzeitig kontinuierlich wirkende Erzeugung und Überwindung von Widersprüchen. Dieser Prozeß ist endlos. Wie aber kann ein solcher Prozeß stattfinden, wenn es gar keine Widersprüche geben darf, wenn von Hause aus diese Widersprüche niemals akut werden? Daher sagt Cohen, daß Spinoza an die Stelle der Korrelativität die Identität setzt, denn Korrelativität bezeichnet in der Tat nichts anderes als jenes ewige Spannungsverhältnis, das in ewiger Erzeugung und Überwindung von immer neuen unausgleichbaren Gegensätzen zutage tritt. Wie aber dürfte dann Cohen von einer Realisation jener Substanz sprechen, die a priori die Realität als Gegebenheit schon deshalb darstellt, weil sie das Recht der Zeit bestreitet?

Nicht minder Verwunderung erregt die Bemerkung Cohens, daß die Substanz das Substrat für die Attribute darstellt, „welche allein den Inhalt der Substanz erschöpfen". Nach den Ausführungen Cohens, die er in seiner Logik (251) zu dem Begriffe der Substanz macht, hebt er ausdrücklich hervor, daß der Substanzbegriff nicht das Substratum und nicht das Subjektum bedeuten darf, sondern die Subjektio, die Hypothesis. Und warum das? Weil in dem logisch transzendentalen Begriff der Substanz immer nur von einer korrelativen Bedingung gesprochen werden darf, die zwischen Substanz und Bewegung, zwischen Subjekt und Prädikat waltet. Nur unter

dieser Voraussetzung ist es möglich, aller Wissenschaft und Forschung Prozeßcharakter zu verleihen, der vor öder Erstarrung bewahrt. Sobald jedoch aus der Substanz-Bedingung ein Substanz-Gegenstand, ein Substratum entsteht, kann die Substanz nur das allgemeine Reservoir darstellen, aus welchem alle Prädikate hervorgehen, weil sie in ihrer Totalität mit diesem Reservoir identisch sind. Demnach bedeutet die Substanz als Substrat gefaßt stets ein Plus von Inhalten gegenüber ihren Prädikaten. Die Prädikate sind zwar identisch mit der Substanz, aber nur qualitativ, niemals numerisch quantitativ. Es verbietet sich also von selbst, die Substanz als ein Substrat für bestimmte Prädikate zu betrachten, weil dies eine Einschränkung bedeutet, gegen die das Substanz-Substrat mit aller Entschiedenheit protestiert. Wie konnte mithin Cohen die Spinozistische Substanz als ein Substratum für ihre Attribute bezeichnen, die den Inhalt des Substrats erschöpfen, während der Begriff des Substrats stets über den Inhalt der aus ihm abgeleiteten Prädikate hinausschreitet?

Die Beantwortung dieser Frage ist jedoch nicht schwierig. Da nach Spinoza der Inhalt des Seins, des logischen und des sittlichen, in den Attributen des Denkens und der Ausdehnung vollständig beschlossen ist, so ist hier in der Tat das Substrat nicht für zwei einzelne Attribute gegeben, sondern für die unendliche Totalität des Allseins, wodurch jener Definition des Substrats entsprochen ist, wie wir sie soeben kennzeichneten. Was wäre aber dann für das System Spinozas erreicht, wenn einerseits die Substanz mit den Attributen identisch ist, und andererseits in den Attributen der Gesamtbestand des Seins, also auch die Modi enthalten sind? Kann man dann von einem System Spinozas überhaupt noch sprechen, wenn alle Hauptglieder des Systems: Substanz, Attribut und Modus in eine akzentlose Einheit zusammenfallen?

Die Sachlage wird natürlich sofort eine andere, wenn die Substanz nicht als ein Inbegriff von Gegebenheiten, sondern als die ideale Ordnung erscheint, die in allen Relationen, ob Attribut oder Modus ihre Verwirklichung und Erfüllung erfährt. Von einer solchen Substanz gelten dann die Worte Cohens, die er der idealisierten Substanz Spinozas widmet (246): „Die Korrelativität, welche der Substanz anhaftet, bringt es mit sich, daß volle Klarheit über ihren Begriff nur erlangt werden kann in der

Ausführung der Relationen, für welche sie die Vorbedingung ist. Wir haben gesehen, daß die Bewegung zur Verwandlung wird; und in Aussicht genommen, daß demgemäß auch für die Beharrung ein Begriff eintreten werde, welcher ebenso die beiden Gesichtspunkte in sich geltend machen wird. Wir werden sehen, daß in jenem neuen Begriffe die Substanz zur Selbstverwandlung wird. Die Wissenschaft entwurzelt völlig das alte Vorurteil, daß die Substanz das allgemeine Sein bedeute, welches sich in einzelnen Wendungen zur Erscheinung bringe, selbst aber, unabhängig von diesen einzelnen Wendungen und Erscheinungen, in seiner unumschränkten, unendlichen Absolutheit verharre. Wenn die Bewegung die Selbstverwandlung der Substanz ist, so zehren die Modi an ihrem Fleische; und es bedarf dann nicht mehr eines pantheistischen Monismus, um die Substanz zum Inbegriff der Modi zu machen. Sie sind nicht nur Wendungen (τρόποι), wie der Ausdruck für Modus griechisch lautet; sie sind Selbstverwandlungen. Und auch die Attribute verändert der neue, künftige Begriff.“

Substituieren wir dem Begriff der sich verwandelnden Substanz die Ordnung und Gesetzmäßigkeit, so würden Cohens Ausführungen besagen, daß die Ordnung in ihrem Inhalte ständig wechselt, je nach den Verhältnissen, die sie begründet, daß aber die Methode als solche konstant bleibt. Denn das Bild von den die Substanz aufzehrenden Attributen und Modi kann sich unmöglich auf die Methode beziehen, weil nur die Konstanz der Methode die ewige inhaltliche Selbstverwandlung der Substanz bedingt. Diese Methode steht jenseits der Zeit und bildet daher stets ein ewiges Plus an logischer Valenz gegenüber den Modi, die, zwar selbst unendlich, an ihrem Teile diese Methode realisieren, ohne dadurch in ihrer Realisationsaufgabe jemals jene Unendlichkeit zu erreichen, die in der Substanz der Methode liegt.

Von diesem Gesichtspunkte aus muß man sagen, daß auch nach der Cohenschen Interpretation die Selbstverwandlung der Substanz in ewig neue Korrelationsbedingungen am ewigen „Fleische“ der Substanz zehrt — ohne das Fleisch restlos zu verzehren. Denn wenn die Methode ewig ist, so muß auch die Möglichkeit ihrer Inhaltsschöpfung eine ewige sein: Die Erzeugung ist das Erzeugnis. Der Unterschied zwischen der alten und der Cohenschen Interpretation würde nur darin bestehen,

daß nach der früheren Auffassung die Substanz ein identisches Sein von unveränderlicher Starrheit involviert, während nach Cohen ein ständiges Kommen und Gehen in der Substanz selbst stattfindet, wodurch die Substanz in einem ewig flüssigen und beweglichen Zustande erhalten wird. — Man könnte freilich fragen: Wenn das Wesen dieser ewig labilen Substanz nur in ihrer Funktion als Korrelation stiftende Potenz zutage tritt, was bleibt dann von dieser Substanz in ihrer korrelationsfreien Qualität übrig? Offenbar ebensowenig wie bei allen Denkmitteln, die nur als notwendige Glieder einer Korrelation Sinn und Bedeutung haben.

Dieser Einwand ist jedoch nur zum Schein richtig. Wir haben bereits an anderer[1]) Stelle gezeigt, daß die Korrelation keineswegs eine Gleichheit an logischen Werten innerhalb der Korrelationsglieder bedeutet. Wenn ich etwa sage, das Unendlichkleine erhält nur einen sinngemäßen Zweck, wenn es auf seine Korrelation mit dem Endlichen eingestellt wird, so ist damit nicht gesagt und darf auch nicht gesagt sein, daß nunmehr auch beide Glieder die gleiche logische Valenz besitzen, sonst wäre — trotz aller Kontinuität und Korrelativität — die Identität nicht aus dem Sattel gehoben. Nur in dem kontinuierlichen Auf- bzw. Abschwellen der logischen Valenz innerhalb der Korrelationsglieder kann sich die Funktion des Prozesses entfalten. Diese erkenntniskritische Meinung läßt sich freilich nur unter der Prämisse begründen, daß als das oberste Prinzip der Methode nicht die Korrelation als solche, sondern die Antizipation angesehen wird. Denn der Begriff der Antizipation erfordert stets eine Erhöhung der Valenz des einen Korrelationsgliedes gegenüber dem andern.

Umgekehrt muß bei einer Ausschaltung dieses Motivs die Substanz stets zu einem Integral aller Einzeldinge werden, woraus sich die restlose Identität zwischen Substanz und den summatorisch gefaßten Modi von selbst ergibt. Daß dann bei einer Substanz, die idealistischen Denkformen entspricht, von einer auf zwei Attribute beschränkten Realisation keine Rede sein kann, ist schon deshalb selbstverständlich, weil diese beiden Attribute miteinander identisch sind. Die Realisation der Substanz durch ein einziges Attribut, das noch mit der Substanz wesensgleich ist, wäre nichts anderes als ein Schulfall für idem

[1]) Kellermann, Das Ideal, S. 278.

8*

per idem. Das Problem würde auch keine Änderung für den Fall erfahren, daß die beiden Attribute nur die sprachlich und logisch sachlichen Abbreviaturen für die unendlich vielen Attribute dokumentieren sollten. Denn die eine Unendlichkeit durch eine andere realisieren wollen, hat nur dann einen Sinn, wenn die eine Unendlichkeit der anderen entweder wert- und sachlogisch oder doch numerisch überlegen ist. Beides ist bei der Identität von Substanz und Attribut ausgeschlossen, woraus sich auch die Unmöglichkeit einer Realisation ergibt.

Eine andere Frage ist die, ob sich nicht gegenüber den Modi, insbesondere den endlichen, eine Realisation ermöglichen läßt. Zwar bilden auch sie in ihrer Totalität eine Unendlichkeit, aber wenigstens involviert das einzelne Glied dieser Summe eine endliche Größe. Der Unterschied zwischen der Unendlichkeit der endlichen Modi und der der unendlichen würde sich also dahin präzisieren lassen, daß wir bei den Modi eine einfache und eindeutige Unendlichkeit vor uns haben, während es sich bei den unendlichen Modi und Attributen um eine Unendlichkeit unendlicher Elemente handelt. Da nun Spinoza, der keineswegs an der neueren Analytik orientiert ist, den Begriff einer unendlichen Unendlichkeit ablehnt, so kann er auf der einen Seite zwischen einem Attribut und unendlich vielen Attributen keinen Unterschied machen, während er auf der anderen Seite auch die Unendlichkeit der unendlichen Modi der Unendlichkeit der endlichen Modi gleichsetzen muß. Demnach bildet auch die Unendlichkeit der endlichen Modi ebensowenig ein Realisationsobjekt wie die Unendlichkeit der Attribute: Hier wie dort liegt ein idem per idem vor.

Zwar läßt sich gegen diese Überlegung Folgendes einwenden: Wenn Spinoza keine Distinktion innerhalb der Unendlichkeit anerkennen würde, wie kann er dann die Behauptung wagen, daß die Realität der Substanz in einem proportionalen Verhältnis zur Fülle der unendlichen Attribute stehe, denn je größer die Zahl der Attribute sei, desto größere Bürgschaft sei — nach seiner Meinung — für die Realität der Substanz gegeben. Spricht dies nicht gegen den eindeutigen Charakter des Spinozistischen Unendlichkeitsbegriffs? Müßte man dann nicht doch annehmen, daß die Substanz zum mindesten die unendliche Totalsumme attributiver und modaler Einzelunendlichkeiten darstelle? Hier liegt in der Tat eine crux interpretum vor, deren Überwindung

wohl kaum gelingen dürfte — aus dem einfachen Grunde, weil die Lösung des Problems: Einheit und Vielheit nur auf dem Boden antizipierender Korrelationsphilosophie möglich ist. Bei Spinoza jedoch mögen vielleicht Ansätze zu einer solchen Philosophie vorhanden sein, aber niemand wird bestreiten wollen, daß höchstens von Anfängen bei ihm gesprochen werden kann, niemals aber von einer prinzipiellen Begründung und Durchführung.

Zu denjenigen Geschichtsphilosophen, die solche Anfänge einer Transzendentalphilosophie in Spinozas System erblicken, gehören all jene, die in dem Substanzbegriff den Ausdruck der gleichen zeit- und raumlosen Gesetzesordnung sehen, wie sie speziell bei Kant in der transzendentalen Apperzeption und Deduktion ihre bündigste Formulierung gefunden hat. Den Vertretern dieser Interpretation scheint sich auch Natorp anschließen zu wollen. In seiner „Allgemeinen Psychologie" führt er hierzu Folgendes aus (140): „Das aber ist bei Descartes eigentlich der letzte Halt des Dualismus, der sonst von allen Seiten sich aufzulockern beginnt und wenigstens bis soweit schon von Descartes selbst aufgelöst wird, daß trotz der behaupteten strengen „Distinktheit' der ‚Attribute' des Denkens und der Ausdehnung die Modifikationen beider streng und notwendig zusammengehen sollen, an jeder Erscheinung daher der doppelte Bezug möglich und notwendig ist auf den körperlichen Vorgang einerseits, das Erleben des Subjekts andererseits. Von solchem ‚Parallelismus' war aber nur noch ein Schritt zum Identitätsstandpunkt, der denn auch bei den Nachfolgenden deutlicher und deutlicher, und zwar als unmittelbare Fortentwicklung eben der Descartesschen Position, am bestimmtesten bei Spinoza erreicht wird. Zwar ist für eine ernstere metaphysische Erwägung die eine Substanz mit den zwei toto genere verschiedenen Attributen (Ausdehnung und Denken) wahrlich keine befriedigende Lösung. Wie können denn zwei toto genere verschiedene Attribute doch auf eine Substanz bezogen werden? Was unterscheidet denn Substanzen, wenn nicht das ‚wesentliche' Attribut? Aber was vorschwebt, ist ersichtlich die Einheit des Gesetzes. Es ist ein und derselbe Gesetzeszusammenhang des Geschehens und nicht deren zwei, nur dann etwa wieder unter einem neuen Gesetz sich vereinigende, was so doppelgestaltig, unter dem Attribut der Ausdehnung als Mechanismus körperlicher Vorgänge, unter dem des Denkens als

Erscheinung allemal in einem Bewußtsein sich darstellt. Aus gleicher und einheitlicher, nicht doppelt gesetzlicher Notwendigkeit erfolgen die Veränderungen in der Körperwelt und der Wechsel der Vorstellungen in den Denkenden. So ist eine und dieselbe die ‚Ordnung und Verknüpfung' der Dinge und der Ideen, das heißt dieselbe, nur in der Einzahl vorhandene, Ordnung und Verknüpfung des Geschehens, die wir ‚Natur' nennen, ist, und zwar mit gleicher, absoluter Wahrheit, in dieser Doppelgestalt uns gegeben: einmal, als ob sie außer uns, an sich bestände; als solche wird sie notwendig körperlich, mechanisch vorgestellt; das andere Mal als im Denken gegeben; denn Denken müssen wir sie doch, sonst wüßten wir nichts von ihr."

Aus diesen Darstellungen ergibt sich sofort, daß der Gesetzeszusammenhang zwischen Denken und Ausdehnung von *Natorp* wesentlich anders bestimmt wird als etwa von *Kühnemann* und *Cassirer*. Bei den eben genannten Forschern wird die Einheit des Gesetzeszusammenhanges dadurch erreicht, daß Denken und Ausdehnung selbst als eine methodisch sachliche Einheit sich qualifizieren lassen: Die Ausdehnung ist Denken, dieweil die Ausdehnung als eine Realisation des Denkens, als eine Verwirklichung der im Denken geforderten Methode, als das Denken selbst erscheint. Denn die in der geometrischen Methode sich offenbarende lückenlose und überempirische Ordnung verleiht eben der Ausdehnung ihren Denkcharakter, setzt sie dem Denken gleich. Keineswegs jedoch handelt es sich bei *Natorp* um die Einheit eines derartigen Gesetzeszusammenhanges. Vielmehr stehen *mathematisch-dynamische* Relationen rein *psychologischen* Erscheinungen gegenüber. Und da meint Natorp, daß für die *psychologische* Betrachtung der gleiche gesetzliche Zusammenhang als Vorwurf diene wie für die *mathematisch-naturwissenschaftliche* Erwägung. Ob wirklich *Spinoza* eine derartige Parallelität zwischen Denken und Ausdehnung im Auge hatte, mag dahingestellt bleiben. So viel aber steht fest, daß selbst bei der Richtigkeit dieser Interpretation keineswegs von einer Identität der „Ordnung und Verknüpfung" gesprochen werden kann. Für die mathematische Naturwissenschaft, für den „Mechanismus körperlicher Vorgänge" ist diese Art des Gesetzeszusammenhanges eine Entfaltung des eigenen Selbst; denn der Mechanismus steht und fällt mit der *Erzeugung* dieser Ordnung und Verknüpfung. Jenseits dieses „Geschehens" ist für das Be-

stehen einer solchen Ordnung kein Raum. Für das psychologische Denken ist jedoch die Existenz einer derartig im Mechanismus des Geschehens sich manifestierenden Ordnung eine conditio sine qua non: Gäbe es keinen Gegenstand, so gäbe es kein Ich. Der Satz des Descartes: cogito ergo sum besagt sicher nichts anderes, als daß mein Ich nur soweit und solange existiert, als es sich in der Erzeugung von Denkrelationen zur eigenen Realität verhilft. Wenn man also schon sagt, daß zwischen Denken und Ich, in unserem Falle also zwischen dem gedachten oder genauer erdachten Gegenstande und dem Ich, als dem Inbegriff des psychologischen Denkens, Korrelativität waltet, so darf man doch nie übersehen, daß in dieser Art der Korrelation niemals — wie bei Kant — das Denken den höheren Valenzgrad gegenüber dem Gegenstande vertritt, sondern der Gegenstand ist der Vertreter einer höheren logischen Dignität als das Ich, d. h. das psychologische Denken. An eine Identität jedoch ist bei dieser Art der Korrelation schon gar nicht mehr zu denken. Denn wenn das Denken sein Recht auf Sein erst von seinem Gegenstande beziehen muß, sofern erst die Erkenntnis des objektiven Gesetzes die Bildung des eigenen subjektiven ermöglicht, so hat der Gegenstand stets eine ranglogisch höhere Valenz als das Denken. In Wahrheit handelt es sich also doch um zwei Arten von Zusammenhängen, nämlich um einen reinen objektiven und einen objektiv-subjektiven. Die Tatsache, daß bei dem zweiten subjektiven auch ein und derselbe objektive Zusammenhang mitwirkt, berechtigt nicht zu der Aufstellung der These, daß ein und derselbe Zusammenhang in beiden Typen der Wissenschaft, in der gegenständlichen Ausdehnungserkenntnis und in psychologischer Denkerkenntnis vorhanden sei.

Eine vollständige Änderung in der Problemlage scheint nun mit der dreißigsten Proposition einzutreten. Spinoza schreibt: Der Intellekt, ob in Wirklichkeit endlich oder in Wirklichkeit unendlich, muß die Attribute Gottes und die Erregungen Gottes begreifen und nichts anderes.

Mit einem Schlage räumt hier Spinoza dem Intellekt eine Stellung ein, die noch höher als die der Gottheit ist. Der Verstand als solcher, der über den Gegensatz von endlich und unendlich erhaben ist, steht auch jenseits der Gottheit, weil offenbar der Intellekt gegenüber allen Begriffen, auch gegenüber dem Gottesbegriffe, der wertlogisch höhere ist. Wird in diesem Satze

nicht der Vernunft eine Souveränität zuerkannt, wie sie nur noch in der Kantischen Autonomie der Vernunft in Erscheinung tritt? Wenn man freilich die Begründung liest, die Spinoza zu dieser Proposition gibt, so könnte man etwas schwankend werden. Denn Spinoza sagt, daß die Wahrheit dieses Satzes auf der Übereinstimmung des Begriffs mit seinem Gegenstande beruht: quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari. Könnte man dann nicht erwidern, dieser Satz sei nur eine Unterstreichung der Identität zwischen Intellekt und Natur? Indessen läßt sich ein solcher Einwand leicht durch die Frage entkräften: Weshalb begreift dann nicht auch die Natur den Intellekt? Da aber diese Frage nicht gestellt wird, so muß naturgemäß auch der Intellekt das ranglogisch Höhere sein als die Natur, d. h. als Gott und seine Attribute. Und noch weiter scheint hier die Parallelität mit Kant zu gehen. Für Kant hat das Denken nur soweit Wert, als es auf die Erfahrung oder genauer auf die Sinnlichkeit eingestellt, durch diese „restringiert und realisiert wird". Verhält es sich hier nicht ebenso mit dem Intellekt? Sagt nicht auch Spinoza in seinem Beweise, daß der Intellekt in actu nur die Natur und das aus ihr sich notwendig Ergebende begreife — sonst nichts? Wie also auch der Intellekt in actu beschaffen sein mag, ob endlich oder unendlich: Er bleibt an die restringierende Funktion der Natur gebunden, selbst das Unendliche muß vor ihr kapitulieren. Wohl ist die Idee die Ursache des Ideatums, weil sie wie bei Kant — das wertlogisch reichere Moment im Erkenntnisprozeß darstellt: es umfaßt ja die Natur, aber gleichzeitig findet es auch seine Schranke an dem von ihm erzeugten Kinde, sein Aktionsradius ragt nicht über sein eigenes Geschöpf hinaus. Genau so verhält es sich ja auch bei Kant. Die Sinnlichkeit findet im Denken ihren Ursprung: Wir fangen mit dem Denken an. Aber das Denken bleibt fruchtlos, wenn es nicht gleichzeitig an dem eigenen Schöpfungsgebilde, an der Sinnlichkeit und nur an ihr, seine Kräfte meistert.

Welchen Schluß zieht nun Spinoza aus dieser Tatsache? Er schreibt in seiner einunddreißigsten Proposition: Der Intellekt in actu, ganz gleich, ob er endlich oder unendlich, muß wie der Wille, die Begierde, die Liebe usf., zur geschaffenen Natur (natura naturata), nicht zur schaffenden Natur (natura naturans) in Beziehung gebracht werden.

„Denn unter Intellekt (sc. schlechthin)“, fügt er im Beweise hinzu, „verstehe ich nicht die absolute Erkenntnis, sondern nur einen gewissen Modus des Denkens, der sich nämlich von der Begierde, der Liebe usw. unterscheidet und daher nach Definition fünf durch das absolute Denken begriffen werden muß; nämlich durch irgendein Attribut Gottes, welches das ewige und unendliche Sein des Denkens ausdrückt und daher so begriffen werden muß, daß es ohne es selbst (d. h. das Attribut) weder sein noch begriffen werden kann. Ebendeshalb muß er zur geschaffenen, nicht zur schaffenden Natur in Beziehung gebracht werden wie auch die übrigen Modi des Denkens.“

Daraus ergibt sich also, daß der hier in Rede stehende Intellekt in actu keineswegs mit dem sogenannten aktiven Intellekt des Aristoteles und seiner Epigonen verwechselt werden darf. Er bildet vielmehr den Typus eines Modus, und zwar eines solchen Modus, der vom Attribut des Denkens ressortiert. Übrigens hat Spinoza, wie er in einer Scholie bemerkt, gerade das modale Denken herausgegriffen, weil dies die hier vorliegende erkenntniskritische Situation am meisten erhellt.

Wenn nun Spinoza unter dem Intellekt in actu nur das modale Denken, nicht das substantiale, metaphysische Denken versteht, so muß man unwillkürlich sagen, daß Spinoza in den soeben erwähnten Propositionen nicht das ideale Denken, sondern das tatsächlich gegebene psychologische Denken in Betracht zieht. Worin unterscheidet sich jedoch das ideale Denken, die „absolute Kognition“, von dem aktuellen psychologischen Denken? Offenbar dadurch, daß das absolute Denken als attributive Funktion nicht von einer ihm übergeordneten Instanz abhängt, sondern vollkommen frei und autonom seine Gebilde entwirft.

Welches sind nun die Konsequenzen dieses Unterschiedes zwischen modalem und absolutem Denken für die wissenschaftliche Erkenntnis? Bei dem modalen Denken lief die Definition darauf hinaus, daß das modale Denken außer der Natur und dem in ihr enthaltenen Gottesbegriff mit seinen Attributen nichts begreifen könne. Läßt sich vielleicht jetzt von dem absoluten Denken behaupten, daß es, weil ursachlos, außer der Natur noch andere Gegenstände begreifen könne? Aber, so muß man fragen, gibt es denn Gegenstände außerhalb der Natur? Indessen wurde bereits darauf hingewiesen (120), daß in dieser Restriktion des

Denkens auf die Natur nur die Abhängigkeit des modalen Denkens von der Natur resp. von Gott dargetan werden sollte, während das absolute Denken schon deshalb außerhalb jener Abhängigkeit steht, weil es dank seiner Ursachenfreiheit die Natur selbst erzeugt, insofern es a priori mit der Natur identisch ist. Wenn aber das absolute Denken der Natur, das man ebensogut als die absolute Natur des Denkens bezeichnen kann, selbst die Gesetze promulgiert, denen sich das modale Denken unterwerfen muß, so ließe sich vielleicht der folgende für die Wissenschaft fruchtbare Unterschied zwischen absolutem und modalem Denken festlegen: Das absolute Denken verfährt deduktiv, indem es die in der Natur liegende mathematisch-mechanische Ordnung zur Norm erhebt, das modale Denken verfährt induktiv, indem es die von ihm erkannten Einzeldinge den Normen unterstellt, die das absolute Denken entwirft. Man darf es als selbstverständlich betrachten, daß auch diese Interpretation dem Geiste kritischer Weltanschauung Rechnung trägt. Und doch muß man sich fragen: Sollte das tatsächlich der Fall sein? Darf wirklich das absolute Denken mit dem Denken der Notwendigkeit abschließen? Kann es dann noch eine Freiheit, eine Sittlichkeit geben? Und nicht nur dies: Kann es dann auch noch eine mathematische Naturwissenschaft bzw. die in ihr konkretisierte Logik geben? Beruht nicht vielmehr das Wesen der transzendentalen Logik darauf, daß auch das mathematisch-physikalische Denken in Motiven verankert ist, die nicht einen Daseinscharakter, sondern eine Sollintention vertreten? Ist nicht auch für Kant das Denken eine „Handlung", mit dem das Sein als Gegebenheit niemals Schritt halten kann? Wer freilich, wie Spinoza, nur in der Euklidischen Mathematik das Realisationsfeld der Logik sieht, der kann unmöglich das Sein des Sollens von dem Sein der Gegebenheit trennen, weil eben die Prinzipien dieser Mathematik nicht den ewigen Aufgabencharakter deutlich machen, der in der Infinitesimal- und Integralrechnung hervorleuchtet. Und doch ist es gerade dieser Punkt, der eine methodische Vereinigung zwischen Kausalität, Teleologie und Autotelie herstellt. Denn der tiefste Sinn des Freiheitprimats liegt darin, daß der in ihm wirkende Sollcharakter keineswegs auf die Ethik beschränkt bleibt, sondern bis in die letzten Positionen der Kausalitätslogik hinein ausstrahlt. Wo von unendlichkleinen und unendlichgroßen Elementen die Rede ist, da kann es sich ja niemals

um Daseinsrelationen handeln, sondern um graduell abgestufte Sollschichten, die niemals zum Abschluß gelangen, d. h. deren endgültige Realisation niemals definitiv gelingen kann. Damit ist die völlige Übereinstimmung mit den Grundprinzipien der Ethik erreicht, deren Sollcharakter ja gleichfalls die restlose Verwirklichung ihrer Forderung als Illusion erscheinen läßt. Indem ferner die Sollschicht der Ethik die wertlogisch höchste ist, bildet sie gleichsam das dominierende Prinzip aller übrigen Sollschichten. Dieser dominierende Charakter der ethischen Sollschicht findet seinen prägnanten Ausdruck in dem „Primat der praktischen Vernunft".

Es ist also keineswegs nur die Sorge um die Ethik, die gegen die Spinozistische Vergottung der kausalen Notwendigkeit Einspruch erhebt. Weit eher ist es das Interesse für die Kausalitätslogik selbst, die durch die Preisgabe ihrer ethischen Bekrönung um den Kern ihres eigenen Selbst gebracht wird. Schon von diesem Gesichtspunkte aus muß also der Spinozistische Primat der kausalen Notwendigkeit als völlig unvereinbar mit der Kantischen Transzendentalphilosophie bezeichnet werden. Weit bedenklicher aber muß Spinozas Charakteristik des Intellekts in actu stimmen. Spinoza stigmatisiert dessen Funktion zu einer rein modalen Leistung. Versteht er darunter eine ausschließlich psychologische Relation, so wird ihm jeder darin beipflichten. Denn die psychologische Erkenntnis hinkt ja stets der objektiv-sachlichen um eine unendlich große Wegstrecke nach. Wie wenig es sich jedoch hier um eine psychologische Bestimmung handeln kann, geht schon aus Spinozas Schlußbemerkung zu der erwähnten Scholie hervor, wo er besonders betont, daß es sich bei der durch den Intellekt in actu erworbenen Erkenntnis stets um eine Vervollkommnung der absoluten Erkenntnis dreht, d. h. um einen Schritt, der zur absoluten Erkenntnis hinführt. Mithin ist die unendliche Summe aller modalen Erkenntnisse gleich der absoluten Erkenntnis. Kann aber wirklich, Kantisch gesprochen, die Summe aller induktiven Gebilde der logischen Valenz deduktiver Schlüsse gleichkommen? Kann überhaupt die Deduktion auf dem Wege der Induktion realisiert werden? Bleibt nicht alle Induktion, also alle modale Erkenntnis stumm, wenn sie nicht von deduktiven Bestimmungen verifiziert und dadurch der deduktiv absoluten Erkenntnis einverleibt wird? Muß ferner nicht die absolute deduktive Erkenntnis bis in die äußersten Spitzen der Induktion

hineinleuchten, wenn überhaupt die Induktion selbst zustande kommen soll? Ohne Zahl, Zeit und Raum bleibt nur die nicht weiter zu definierende Interjektion übrig, die nie und nimmer als Urbestandteil erkenntnistheoretischer Setzungen legitimiert werden kann. Oder sollte etwa Spinoza mit seinem Intellekt in actu gerade die von der Deduktion verifizierte Induktion im Sinne haben? Diese Frage muß schon deshalb verneint werden, weil Spinoza das Wesen der Absolutheit als Simultaneität gegenüber dem relativ sukzessiven Verfahren auszeichnet. Daß es aber zwischen Simultaneität und Sukzession keine Vereinbarung gibt, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden.

Ganz anders verhält es sich in der kritischen Philosophie, wo sich das absolute Denken nicht als Simultaneität, sondern als Antizipation, als Nurantizipation charakterisieren läßt. Hier ist die Vereinigung mit der Sukzession schon deshalb möglich, weil die Sukzession als Korrelatbegriff der Antizipation erscheint. Während nämlich im absoluten Denken die Antizipation die Sukzession rückblickend herbeiruft, zieht im induktiven Verfahren die Sukzession die Antizipation zu ihrer eigenen Begründung heran. Bei Kant ist also auf jeden Fall das Verhältnis zwischen Antizipation und Sukzession bzw. zwischen absolutem und relativem Denken korrelativ, bei Spinoza jedoch ist das Verhältnis zwischen absolutem und modalem Denken, zwischen Simultaneität und Sukzession ein rein partitives auf qualitativ-identischer Grundlage. Denn alle Dinge partizipieren an ein und demselben Kausalitätsgesetze; mithin ist das Kausalitätsgesetz sowohl für die Gesamtheit aller Dinge als auch für ihre unendlich vielen Differenzen verantwortlich. Wenn aber ein und dasselbe Prinzip sowohl für die Integration als auch für deren Dissoziation verantwortlich ist, so muß der Teil mit dem Ganzen identisch sein, weil Teil und Ganzes Träger ein und desselben Prinzips sind. Die von Spinoza erstrebte Vereinigung zwischen Simultaneität und Sukzession, also zwischen absoluter und modaler Erkenntnis, ist deshalb, objektiv kritisch betrachtet — eine Tautologie, weil die Simultaneität nicht mit sich selbst vereinigt werden kann. Denn in der Differenzierung wirkt ja dasselbe Gesetz wie in der Integrierung. Ebendeshalb ist auch der Satz Spinozas nicht zu begreifen, daß durch jede neue modale Erkenntnis die Erkenntnis in toto gefördert werde.

Man wird dagegen nicht einwenden können, daß ja auch bei Kant ein oberstes Gesetz den Exponenten der Gesamtheit aller Erkenntnisse bilde. Denn dieses oberste Gesetz Kants ist nicht wie bei Spinoza ein bestehendes, existierendes Gesetz, das der Gesamtheit aller Dinge innewohnt — selbst wenn es keine Forschung gäbe, sondern das oberste Gesetz Kants ist eine Aufgabe, die auf dem Wege der Forschung zu realisieren ist, also in gewissem Sinne der Natur eingepflanzt werden muß — selbst wenn das Wesen der Natur, ihr Ding an sich, etwas völlig anderes wäre. Wo aber eine Aufgabe sich durchsetzen will, da muß ständig eine Differenz, eine Spannung zwischen Sollen und Sein vorhanden sein, die niemals behoben werden kann und darf. Hier heißt Vereinigung des modalen Denkens mit dem absoluten nichts anderes als die Realisation des obersten Gesetzes auf dem Wege der Einzelforschung, ohne daß sich jemals diese Realisation restlos durchführen ließe, weil Substanz und Modus unendliche Instanzen darstellen, die unter Ausschluß jedweder Identität nur in der Korrelativität ihr Wesen und Sein zur Geltung bringen.

Dennoch läßt sich hier die Frage nicht unterdrücken: Gibt es nicht bei aller Souveränität des Kausalgesetzes auch im Spinozistischen System eine Stütze für die Anschauung, daß ein Ausgleich zwischen absolutem und relativem Denken möglich ist? Ist nicht das absolute Denken Ursache seiner selbst, während das modale Denken stets in ursächlicher Beziehung zum obersten, absoluten Denken steht? Könnte man nicht auch hier sagen, das Wirken der Kausalität innerhalb des modalen Denkens sei nur eine sich realisierende Auswirkung des Kausalgesetzes? Die Beantwortung dieser Fragen ist freilich nicht weiter schwierig. Das Kausalgesetz, das an der Spitze aller Dinge steht, ist in Wahrheit alles andere, nur kein Kausalgesetz. Es ist die ewigwährende zeit- und raumlose Ordnung in der Verknüpfung der Dinge, die eben so ewig sind wie die Ordnung selbst es ist. Hier gibt es keine Auswirkung und keine Realisation, weil Wirken und Auswirken, Aufgabe und Erfüllung miteinander identisch sind. Das ist der Sinn der kausalitätsfreien Kausalität, wie sie von Spinoza an die Spitze seines Systems gestellt wird. Eine solche Auffassung ist bei Kant schon deshalb nicht möglich, weil für ihn die Dinge nicht an sich, sondern nur als Ergebnisse der Wissenschaft in Frage kommen. Mithin entstehen die Dinge

nicht gleichzeitig mit dem obersten Prinzip, sondern erst allmählich mit den Fortschritten der die Natur erzeugenden Vernunft. Deshalb wirkt sich hier die Idee in der wissenschaftlichen Erkenntnis aus, weil sie dank ihrer apriorischen Kraft durch Vermittelung der Zeit die Dinge erst ins Dasein ruft. Die Kausalität jedoch, unter die Spinoza die auf induktivem Wege gewonnenen modalen Denkergebnisse rubriziert, ist eine völlig andere, ranglogisch niedriger stehende, als die absolute Kausalität. Das erhellt schon aus der Tatsache, daß Spinoza derartige Erscheinungen wie Wille, Liebe und Begierde, die modalen Charakters sind, aus dem Inbegriff der absoluten Kausalität, aus der göttlichen Substanz, völlig eliminiert — Beweis genug, daß modales Denken zuweilen nicht einmal die Verifikation durch rein absolutes Denken zuläßt. Daher muß auch jene an Kant orientierte Fiktion zerstört werden, als ob das modale Denken die dem teleologischen Denken analoge Vorbereitung für das kausale Denken wäre. Man muß sich zu dem Gedanken durchringen, daß modales und absolutes Denken zwei Denkrichtungen darstellen, deren Vereinigung nicht möglich scheint.

Psychologisch freilich läßt sich alles leicht erklären. Nicht nur, daß dadurch Spinoza Gelegenheit hatte, der Kategorie individueller Betrachtung zu entsprechen, kann er auch den Gottesbegriff vor jener Zwiespältigkeit bewahren, die in den biblisch-religiösen Urkunden insofern zutage tritt, als Gott gleichzeitig Schöpfer und Ideal ist. Dieser dualistischen Gesinnung glaubt Spinoza dadurch zu entgehen, daß er das Willenselement gänzlich aus dem Gottesbegriff ausschaltet und Gott nur noch als Vertreter der Kausalität gelten läßt. Andererseits läßt sich doch die Tatsache des modalen Denkens unter den Menschen nicht leugnen; wie aber soll diese Erscheinung erklärt werden? War alles von Gott verursacht, so muß auch das modale Denken aus dem absoluten abgeleitet werden. Auf welche Weise aber soll das Rationale aus seinem Schoße das Irrationale und Arationale entlassen können? Oder ist auch das Arationale im Hinblick auf die Einheit der Natur ein Rationales — weshalb hält man dann das modale Denken vom absoluten fern? Und noch die weitere Frage: Weshalb soll dann nicht das laienhafte Denken dem philosophischen gleichgeachtet sein? Denn die Fakta der Wissenschaft, für deren Rechtfertigung das philosophische Denken nach Kant eintritt, haben ja für Spinoza, den ontologischen

Metaphysiker, keinerlei legitimierende Bedeutung. So muß Spinoza aus solchen Motiven heraus das modale Denken im Gegensatz zum absoluten als ein berechtigtes Glied seines Systems mit in den Kauf nehmen. Seine hierdurch bewirkte Ausschaltung aus der Natur Gottes bringt er in der zweiunddreißigsten Proposition zum Ausdruck:

Der Wille kann nicht freie Ursache, sondern nur notwendige genannt werden.

Aber welchem Attribut soll er dann unterstellt werden: dem Denken oder der Ausdehnung? Spinoza antwortete in seinem Beweise: „Der Wille ist nur eine gewisse Form des Denkens, ebenso wie der Verstand. Daher kann jedes einzelne Wollen . . . nur dann existieren, und nur dann zum Wirken bestimmt werden, wenn es von einer Ursache bestimmt wird, und diese wiederum von einer andern, und so fort in infinitum."

Spinoza rechnet also den Willen dem Denken zu. Und zwar spricht er nur von den vielen Einzelwillen. Gibt es aber auch für die Einzelwillen ebenso einen absoluten Willen, wie es für die Einzelformen des Denkens ein absolutes Denken, eine absolute cognitio gibt? Diese Frage liegt um so näher, als Spinoza von einer unaquaeque volitio spricht, nicht aber von einer unaquaeque cognitio. An deren Stelle setzt er den intellectus in actu. Zweifellos spricht er hier nur deshalb von einer einzelnen volitio, weil es für ihn eine absolute nicht gibt; denn in letzter Instanz ist für Spinoza der Generalnenner aller Volitionen die absolute cognitio. Weshalb nennt er dann auch nicht die Einzelvolitionen intellectus, obgleich er später ohne Bedenken den Intellekt der Voluntas gleichsetzt? Sollte vielleicht Spinoza doch das Empfinden haben, daß die Identität zwischen Wollen und Denken etwas Willkürliches und Gewaltsames an sich hat? Aber ob Spinoza wollte oder nicht wollte: Er mußte den Willen aus dem Repertoire der Attribute streichen, wenn er die Integrität der unendlichen Notwendigkeit aufrecht erhalten wollte. Indessen könnte man einwenden, diese Integrität wird ja nur durch endliche Willensakte gebrochen, sofern diese in jedem Momente die einheitlich wirkende Kausalität aufheben. Wie wäre es aber, wenn auch der Wille unendliche Dimensionen annähme, wenn er etwa neben den Attributen der Ausdehnung und des Denkens als selbständiges Attribut den anderen beigeordnet wäre? Ließe sich nicht im Hinblick auf Aristoteles denken, daß der Zweck mit der Kausalität eine

derartige Vereinigung einginge, wie sie in dem Begriffe der Zweckursache ihren präzisen Ausdruck gefunden hat? In der Tat ist von Dunin-Borkowski (417f.) der Meinung, daß bei einem von Spinoza angesetzten Unendlichkeitscharakter des Willens die Vereinigung zwischen göttlicher Substanz und Willen möglich gewesen wäre: „Die Gründe nämlich, welche die Unverträglichkeit der Freiheit und Unveränderlichkeit bekämpfen — die positiven Gründe für Gottes Freiheit gehen uns hier nichts an — stützten sich auf das Axiom, daß man geschaffene, endliche Eigenschaften und Zustände auf das absolut unendliche Wesen in keiner Weise übertragen dürfe. . . . Aber das gilt doch nur vom endlichen Willen, weil er eben ob seiner Endlichkeit durch jeden neuen Beschluß in seinem Sein ergänzt, oder, um mit Despinoza zu denken, in seinem innersten Wesen konstituiert wird. Der unendliche Wille dagegen ist kein Vermögen und kein Einzelakt, er ist ganz Substanz und unendliche Tätigkeit, er faßt alle möglichen Akte schon fertig in sich, er beschließt in sich eine gewisse Indifferenz Gegenständen gegenüber. Man kann ihn daher nicht in die Kleinwelt des Endlichen bannen und von seiner unendlichen, allumfassenden Substanz behaupten, sie wäre anders beschaffen, wenn sie Sein hervorbrächte, und anders, wenn sie nichts schüfe.“

Es ist hier nicht der Ort, in eine ausführliche Kritik dieser Worte einzugehen. Nur so viel sei hier im Sinne Kantischer Denkart vorweggenommen: Eine inhaltliche Vereinigung zwischen Denken und Wollen bedeutet den Dualismus, nur die methodische Vereinigung ist möglich. Bei der inhaltlichen Übereinstimmung wird das Denken entweder zum Voluntarismus oder der Wille zum Intellektualismus. In beiden Fällen aber triumphiert die Identität auf Kosten einer der in Frage kommenden Faktoren. Einer solchen Identität kann deshalb auch nicht dadurch entgangen werden, daß man eines der Glieder völlig ausschaltet. Ein derartiges Verfahren ist gleich einer Vereinigung auf identischer Grundlage, denn dieser Prozeß vollzieht sich ja — wie soeben ausgeführt wurde — stets mit Unterdrückung des einen Gliedes zugunsten des dominierenden. Das Problem lautet vielmehr: Wie kann eine Vereinigung zweier Potenzen derart stattfinden, daß ihre Vereinigung die Selbständigkeit beider Glieder nur um so deutlicher hervortreten läßt?

Man darf allerdings hierbei der Frage nicht aus dem Wege

gehen: Steht denn die Methode so abseits von ihrem Inhalte, daß sie auf die verschiedensten Gebiete Anwendung finden kann, ohne ihren ursprünglichen Charakter zu verlieren? Würde sie dann nicht zu einer leeren Schablone herabsinken, in die jeder mögliche Inhalt hineingezogen werden kann? Hängt nicht vielmehr die wahre Methode mit ihrem Inhalte derartig intim zusammen, daß sie geradezu ihren Inhalt selbst erzeugt? Also würde im Grunde genommen die Einheit der Methode auch die Einheit des Inhalts involvieren.

Hier müssen wir jedoch genau bestimmen, was wir unter Methode zu verstehen haben, wenn wir nicht unrettbar der Identität verfallen wollen. Der Begriff der Methode bedeutet im Gegensatze zur Identität die Korrelativität. Sage ich nun, Kausalität und Teleologie werden durch die Einheit der Methode miteinander vereinigt, so heißt das nur, daß sowohl innerhalb der zu vereinigenden Gebiete als auch in dem Verhältnis der einzelnen Gebiete zueinander die Korrelativität das konstitutive Prinzip bildet. Weder kann die Kausalität ohne Teleologie, noch die Teleologie ohne Kausalität bestehen: Sie fordern einander gegenseitig. Gewiß verbirgt sich hinter der ewigen Forderung der Korrelativität als deren prävalierendes Moment ein Sollen — also ein Willenselement, denn überall, wo von Fordern und Sollen die Rede ist, hat der Wille sein Wesen mit im Spiele, so daß man also doch den Willen als die Substanz, als das Ding an sich, bezeichnen müßte. Das ist sicher richtig. Nur darf man nicht übersehen, daß diese Art des Sollbegriffes weder mit dem metaphysischen, noch mit dem ethischen, noch endlich mit dem psychologischen irgend etwas Gemeinsames hat. Er ist nicht metaphysisch, weil er nicht das Ansich der Welt, sondern das Ansich der Kultur bildet. Er ist nicht ethisch, weil er ebensogut logisch wie ästhetisch ist. Er ist nicht psychologisch, weil er nicht zu dem Inhalte der Psychologie gehört, sowenig wie zu dem der Metaphysik, der Logik und der Ethik, sondern er bildet die Quintessenz der Methodik, die erst Metaphysik, Logik, Ethik, Ästhetik und Psychologie ermöglicht. Er ist, um es kurz zu sagen, nur die Formel für die Tatsache, daß es keine Philosophie des Seins, des Daseins gibt, sondern nur eine solche der Wissenschaft vom Sein, also eine solche des Kulturbewußtseins, das niemals ein Dasein, sondern nur einen Soll- einen Aufgabencharakter expliziert.

Auf Grund solcher Erwägungen wird man wohl kaum von einem Voluntarismus der Kantischen Philosophie sprechen können, denn die hier in Erscheinung tretende Suprematie des Willens läßt sich in keiner Weise mit dem landläufigen Primatbegriff des Willens vergleichen. Der landläufige Begriff, wie er besonders im Anschluß an Kants Primat der praktischen Vernunft Verwendung findet, besagt nichts anders, als daß die Logik, die reine Vernunft, ihre Krönung im Ethischen findet, wobei aber die Methodik der reinen Vernunft, unbekümmert um die Ethik, ihre völlig eigenen Wege geht. Der Willensprimat jedoch des antizipatorisch gefaßten Kritizismus zeigt sein Wesen darin, daß das Willensmotiv, d. h. das Prozeßhafte und Aufgabenmäßige seine Wirkung auch auf die Logik, sowie auf alle Kulturgebiete überhaupt, auch auf das Ästhetische und Psychologische ausströmen läßt, um sich hier ebenso als grundlegend für den methodischen Aufbau zu erweisen wie auf dem ureigenen Gebiete des Willens. Man muß das Paradoxon wagen: Auch die ewig stillstehende Vergangenheit, das reine Dasein, erscheint von prozeßhaften Willens- und Sollensmotiven durchzogen, wenn sie methodisch erfaßt werden soll.

Trotzdem wäre es verfehlt, auf Grund einer derartigen Willensprävalenz von einer Identität auf voluntarischer Grundlage zu sprechen. Man muß sich die Willensrichtungen in den einzelnen Teilen des Bewußtseins als wertlogisch abgestufte Schichten vorstellen, die sich alle gegenseitig ergänzen und fordern. Diese gegenseitige Ergänzung und Forderung darf aber nicht heterogenen Charakters sein, so daß sich die Schichten nur assoziativ aneinanderreihen, während sie sachlogisch einander fremd gegenüberstehen. Vielmehr zeigen sie sich dadurch innerlich verwandt und homogen, daß sie alle a priori auf einander angelegt und eingestellt sind, so daß selbst das letzte peripherische Außenglied irgend eines Kulturgebietes auf das letzte Außenglied eines anderen Gebietes mit zwingender Notwendigkeit hinweist. Das wäre freilich nicht möglich, wenn nicht aus dieser gemeinsamen Grundlage ihre wert- und sachlogisch abgestuften Verschiedenheiten organisch hervorgingen, oder genauer methodisch mitgesetzt wären, wie das eben dem Prinzip der nur korrelativ wirkenden Antizipation entspricht. Stellt man sich freilich den Willensprimat etwa im Sinne Wundts psychologisch vor, so wird man niemals

eine derartige Behauptung dem Odium der bloßen Vermutung entziehen; man wird ferner kaum in der Lage sein, das Reich der einzelnen Bewußtseinsbezirke so scharf voneinander abzugrenzen, wie dies auf dem Wege transzendentaler Deduktion möglich ist. Diese Art des Voluntarismus, die etwa in der apperzeptiven Funktion den Generalnenner aller psychischen Funktionen sieht, muß deshalb unbedingt bei einer Identitätsphilosophie auf apperzeptiver Grundlage landen.

Auch eine Philosophie des Willens, wie sie sich bei Aristoteles in dem Primat des Zweckes äußert, kann hier nicht in Frage kommen. Sobald nämlich der Zweck als das materiale Ding an sich angesprochen wird, muß die Kausalität vor der Teleologie verschwinden. Der Zweck und namentlich noch, wie bei Aristoteles, der gute Zweck, projiziert alle naturgesetzlichen Relationen des Seins auf die Ebene des Sollens und steht allen physikalisch-mathematischen Erscheinungen verständnislos gegenüber. Daher kann Aristoteles nur als Philosoph der Biologie, nicht aber als solcher der Physik betrachtet werden. Denn seine Biologie bildet nicht die Vorarbeit für die Kausalität, sondern für die Ethik, d. h. sie bleibt gänzlich im Bereiche des Zweckes stecken. Dadurch kann eben seiner Biologie überhaupt nicht ein provisorischer Charakter zuerkannt werden, vielmehr ist sie die Wissenschaft schlechthin, die vom Sollen als die vom Sein, vom Dasein.

Es scheint nun, als ob gerade das Aristotelische Vorbild Spinoza verleitet habe, das Willensmotiv als ein untergeordnetes, modales Element seines Systems zu werten. Weil Spinoza das Verständnis für korrelatives Denken abging, glaubte er, nur in der Identität das Ding an sich schlechthin erblicken zu müssen. Wollte er also das Willensmotiv dem Denken koordinieren, so blieb ihm kein anderer Weg als der Aristotelische der Zweckursache übrig: Die Kausalität mußte der Teleologie, das Sein dem Sollen geopfert werden. Dagegen sträubte sich sein von der Philosophie der Renaissance bestimmtes Spekulieren, und so blieb ihm kein anderes Mittel übrig, als das Motiv des Wollens und Sollens gänzlich aus dem Bereiche der Attribute zu eliminieren. Aus diesem Grunde ist es auch völlig einerlei, ob Spinoza den Willen als endlichen oder als unendlichen Modus ansieht. Auch als unendlicher Modus kann der Wille keine attributive Geltung erlangen, weil er im Sinne Spinozistischer

9*

Denkart unbedingt zu einer *Vernichtung* der Kausalität führen muß.

Jetzt läßt sich auch erkennen, aus welchem Grunde Spinoza von einer Identifizierung unendlicher Modi mit unendlichen Attributen absehen muß. Wäre dies nämlich nicht der Fall, so ließe sich kein Grund dafür angeben, weshalb Spinoza dem unendlichen Willen nicht neben den unendlichen Attributen seine Stätte gibt. Es zeigt sich ferner, daß nicht nur die unendliche *Substanz*, sondern auch die unendlichen *Attribute* neue Unendlichkeiten von wertlogisch niederer Dignität erzeugen können. Kann er aber solchen sekundären und tertiären Unendlichkeiten überhaupt noch Unendlichkeitscharakter beilegen? Oder gibt es für Spinoza nur eine Unendlichkeit nach *vorwärts*, und nicht auch eine solche nach *rückwärts*? Dann aber entstände die zweite Frage: Wodurch unterscheidet sich das endliche Attribut von dem unendlichen Modus? Hat etwa der unendliche Modus eine sachlogische höhere Geltung als das endliche Attribut? Oder enthält das endliche Attribut doch noch mehr Unendlichkeitswerte als der unendliche Modus? All das sind Fragen, die den modernen Kritizismus nicht weiter in Verlegenheit bringen. So ist es etwa vom Standpunkte der *Mengenlehre* aus gesehen etwas Selbstverständliches, daß Unendlichkeitswerte mit niedrigen Exponenten einen absolut höheren Wert prästieren als Unendlichkeitswerte mit hohem Exponenten. Aber solche Tatsachen beruhen auf Kalkülen, die gänzlich außerhalb des Spinozistischen Denkkreises liegen. Sollte Spinoza vielleicht verschiedene Grade von Unendlichkeit anerkennen?

Es ließe sich auch noch die Frage stellen: Mit welchem Rechte kann Spinoza überhaupt von einer *Unendlichkeit des Willens* sprechen? Kann er sich etwa auf ein wissenschaftliches Faktum berufen, in dem die Unendlichkeit des Willens grundlegenden Charakter besitzt? Oder drängte vielleicht psychologische Überlegung zu einer solchen These? Die bisherigen Erörterungen lassen derartige Motive als ausgeschlossen erscheinen. Vielleicht dürften Spinozas Bemerkungen in den Korollaren zu dem 32. Lehrsatze Auskunft auf diese Fragen erteilen.

Im Anschluß an den Satz (im Beweise), daß der Wille nicht aus freier Ursache, sondern nur aus notwendiger oder gezwungener hervorgehen kann, schreibt Spinoza in seinem ersten Korollar: „Hieraus folgt *erstens*, daß Gott nicht aus freiem Willen wirkt.“ Im zweiten fügt er hinzu: „Hieraus folgt *zweitens*, daß Wille

und Verstand zur Natur Gottes sich verhalten wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt wie alles Natürliche, welches zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise von Gott bestimmt werden muß."

Unwillkürlich muß man bei diesen Ausführungen an die kritizistische Problemstellung denken. Wille und Verstand werden hier zu dem Gegensatzpaar: Bewegung und Ruhe in analoge Beziehung gesetzt. Könnte man da nicht folgern: Wie sich in der Kantischen Philosophie Bewegung und Ruhe korrelativ ergänzen, indem die Bewegung für die Ruhe oder genauer für die Erhaltung arbeitet und andererseits die Ruhe für die Bewegung, so besteht auch das gleiche funktional wirkende Verhältnis zwischen Wille und Verstand, womit doch zum mindesten der Wille dem Verstand koordiniert wäre? Indessen darf man nicht übersehen, daß es sich hier nicht um das substantiale, attributive Denken handelt, sondern um das modale, das in dem Intellekt seinen prägnanten Ausdruck findet. Aber, so könnte man weiter fragen, liegt nicht wenigstens innerhalb des modalen Denkbereichs eine solche Korrelation vor, wie sie den Forderungen des Kritizismus entspricht? Um so näher liegt diese Frage, als ja Spinoza ausdrücklich behauptet, daß auch aus einem gegebenen Willen oder Intellekt Unendliches folgt. Sind aber nicht mit diesem Geständnis alle Bedingungen erfüllt, die für die Errichtung eines korrelaten Verhältnisses erforderlich sind? Und ferner: Wie in jedem Korrelationsverhältnis das eine Glied eine wert- und ranglogisch höhere Dignität vertritt als das andere, so wird auch hier dem Willen eine größere Valenz zugebilligt als dem Intellekt, wie ja auch die Bewegung der Ruhe voraufgeht. Wenn also innerhalb der modalen Denkrelationen die Forderungen korrelativer Geltung vollständig erfüllt scheinen, weshalb verweigert dann Spinoza dem Willen jene Stellung innerhalb der attributiven Relationen, die er ihm als modalem Gebilde bewilligt? Spinoza antwortet: „Denn der Wille bedarf, wie alles übrige, einer Ursache, von welcher er zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird."

Man wird sofort einwenden: Was versteht Spinoza unter den Worten: alles übrige? Etwa das Denken und die Ausdehnung? Zweifellos kann er diese Attribute nicht im Auge haben, weil sie „ewiges und unendliches Wesen ausdrücken". Aber ist denn der Wille nicht auch unendlich? Diesen Einwand scheint Spinoza selbst gegen sich in den folgenden Ausführungen zu

erheben: „Und obgleich aus einem gegebenen Willen oder Verstand Unendliches folgt, kann man darum doch ebensowenig von Gott sagen, er handle aus freiem Willen, als man wegen dessen, was aus Bewegung und Ruhe folgt (denn auch aus diesen folgt Unendliches), von ihm sagen kann, er handle aus freier Bewegung und Ruhe. Der Wille gehört darum zur Natur Gottes nicht mehr als alles übrige Natürliche, vielmehr verhält er sich zu ihr gerade so wie Bewegung und Ruhe und alles übrige, welches, wie ich gezeigt habe, aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von ihr zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird."

Spinoza erkennt also ohne weiteres an, daß auch Wille, Intellekt, Bewegung und Ruhe Unendliches erzeugen, also selbst Unendlichkeitsrelationen darstellen. Wodurch unterscheiden sich aber diese Typen der Unendlichkeit von der Unendlichkeit der Attribute, die das Wesen Gottes als einer freien Ursache ausdrücken? Muß man hier nicht wiederum sagen, Spinoza lehre mehrere Arten von Unendlichkeiten: eine unerschaffene und eine geschaffene? Gibt es aber eine geschaffene Unendlichkeit? Darf es eine solche geben? Ist dies nicht eine Wiederholung des Kreatianismus, den doch sicher niemand mehr als Spinoza selbst in seiner göttlichen „causa sui" perhorresziert? Denn Spinoza weiß genau, daß etwa mit dem Erschaffen der Seele ihre Unendlichkeit verschwindet, weil aus dem Endlichen kein Unendliches folgen kann. Wie aber darf er dann auch der natura naturata Unendlichkeitscharakter verleihen?

All diese Antinomien wären entfallen, hätte sich Spinoza entschlossen, Bewegung und Wille mit in die Reihe der Attribute aufzunehmen. Weshalb unterließ er es bei der Bewegung, weshalb beim Willen? Unbedingt hat hier Spinoza richtig empfunden, daß Bewegung und Wille zwecks ihrer Realisation auf ein Denkmittel angewiesen sind, dem Spinoza prinzipiell den Krieg erklärt, nämlich auf die Zeit. Sobald die Zeit der Ausdehnung gleich- oder übergeordnet wird, ist für Spinoza die Identität zwischen Denken und Ausdehnung illusorisch geworden. Denn das Wesen der in dem Denken der Ausdehnung sich manifestierenden geometrischen Methode bekundet sich darin, daß all die unendlich vielen mathematischen Einzelprobleme gleichzeitig mit der Methode selbst a priori gesetzt sind und damit ihre völlige Unabhängigkeit von aller

wissenschaftlichen Entwicklung, also auch von der Zeit, dokumentieren. Daher kann das attributive Denken weder die Antizipation noch die Sukzession logisch rechtfertigen. Nun ist aber ohne die Zeit gerade die Bewegung als eine ihrer wichtigsten Grundkomponenten nicht zu begründen, deshalb muß für Spinoza die Bewegung als modale, nicht als attributive Bestimmung gelten.

Wiederum zeigt sich hier, wie das Verhältnis zwischen Raum und Zeit, zwischen Mathematik und Mechanik gänzlich verfehlt wird, wenn nicht die Bewegung als Zentralbegriff nicht nur der Mechanik, sondern auch der Geometrie und nicht zuletzt auch des Denkens angesehen wird. Ja, sogar bei dem Denken kann sich die Funktion dieses Begriffs nicht erschöpfen, sondern Fühlen und Wollen müssen von ihm dirigiert werden. Nur unter diesem Gesichtspunkte ist es möglich, Wille und Denken zu vereinigen, ohne in die Gerechtsamen beider Gebiete störend einzugreifen. Hier allein läßt sich dem Einwande begegnen, daß bei einer Gleichstellung des Willens mit dem Denken, oder gar bei einer Suprematie des Willens die Autonomie des Denkens beseitigt würde. Denn bei dieser Anschauung lautet die Parole: Keine Ethik ohne Logik, während nach der Meinung Spinozas bei einer Suprematie des Willens die Logik von der Ethik verschlungen wird. Das hängt damit zusammen, daß Spinoza unter der Bewegung des Willens nicht die in den Fortschritten der Rechts- und Kulturwissenschaft verkörperte Bewegung des Willens sieht, sondern die Bewegung des Willens als einen rein psychologischen Akt betrachtet, der im Sinne des arbitrium liberum alle Dämme des Denkens zu durchbrechen und zu überfluten fähig ist. Genau so verhält es sich mit der Bewegung. Die Bewegung idealistischer Herkunft ignoriert keineswegs die Mathematik, sondern sie nimmt von ihr ihren Ursprung, sofern die Bewegung freilich von Hause aus in der Mathematik bereits konstitutive Bedeutung gewonnen hat. Daher gibt es ebensowenig eine absolut freie Bewegung, wie einen absolut freien Willen. Nur wer die Bewegung Aristotelisch wertet, kann in ihr ein Denkmittel erblicken, das sich in völliger Souveränität kühn über alle anderen Denkgegenstände hinwegsetzt.

Wieviel Paradoxien muß also Spinoza mit in den Kauf nehmen, um den Primat des Denkens oder den der Natur gegenüber allen konkurrierenden Bewußtseinsrelationen sicherzu-

stellen! Unter solchen Voraussetzungen nimmt es dann kaum wunder, wenn Spinoza die Welt, so wie sie ist, als die beste und vollkommenste allen Welten preisen kann. Denn wenn Gott nur deshalb der Exponent der wirklichen Welt ist, weil er gar keine Wahl hat, einer anderen Welt als Exponent zu dienen, so muß diese Welt schon deshalb die beste sein, weil es eine andere nicht geben darf, soll nicht der Absolutheitscharakter Gottes in Frage gestellt werden. Spinoza drückt diese Tatsache im dreiunddreißigsten und dem darauffolgenden Lehrsatze folgendermaßen aus:

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind.

Der Beweis lautet: „Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes mit Notwendigkeit erfolgt . . . und vermöge der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken . . . Hätten also die Dinge von anderer Beschaffenheit sein oder auf andere Weise zum Wirken bestimmt werden können, so daß die Ordnung der Natur eine andere wäre, so hätte auch die Natur Gottes eine andere sein können, als sie wirklich ist. Dann aber müßte . . . jene andere Natur auch existieren, und es müßte sonach zwei oder mehrere Götter geben, was . . . widersinnig ist. Daher konnten die Dinge auf keine andere Weise, und nach keiner anderen Ordnung“ usf.

So bündig auch dieser Beweis ist, so wenig scheint es begreiflich, daß Spinoza in ihm jeden Zusammenhang mit den voraufgegangenen Ausführungen vermissen läßt. War es nach diesem Beweise wirklich nötig, daß vorher der Wille aus dem Wesen der göttlichen Substanz eliminiert wurde? Konnte der 33. Lehrsatz mit seinem Beweise nicht bereits an früherer Stelle stehen? Vergebens suchen wir in dem Beweise nach einem Motive, das etwa aus dem unmittelbar vorhergehenden 32. Lehrsatz ermittelt worden wäre. Nichts hätte gehindert, den 33. Lehrsatz direkt dem 31. anzugliedern. Weshalb also wählte Spinoza gerade diese Stelle für die Placierung der 33. Proposition? Es dürfte nicht schwierig sein, die Gründe für diese Anordnung klarzulegen.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Spinoza die Eliminierung des Willens aus dem Bereiche der Attribute nicht leichten Herzens vollzog. Fand er doch in dem Unendlichkeitscharakter des Willens, der freilich nur a posteriori zu erkennen ist,

ein Argument, das die Ausschaltung des Willens aus dem Wesen der göttlichen Substanz ebenso bedenklich erscheinen ließ wie die gleiche Behandlung der Bewegung. Einen Grund für dieses Verfahren gab Spinoza nicht an. Denn die Tatsache, daß er für seine Meinung das Schicksal der Bewegung als ein dem des Willens völlig gleichartiges hinstellt, kann doch kaum als Begründung und Rechtfertigung angesehen werden. Hier ist also im Beweisgange eine Lücke, die mit Spinozas Gewissenhaftigkeit in der deduktiven Ableitung neuer Lehrsätze schwer zu vereinbaren ist. Da stellt sich denn der 33. Lehrsatz mit seinem Beweise als Ergänzung des 32. wie gerufen ein. Hier wird nämlich die Möglichkeit einer anderen Naturordnung mit dem Hinweise darauf abgewiesen, daß es dann zum mindesten zwei Naturen, also zwei Götter geben müßte, was nach früheren Darlegungen als absurd zu gelten habe. Ist damit aber nicht auch jene Ansicht widerlegt, die Gott einen freien Willen als Attribut beilegen will? Setzt der Wille nicht als absolutes Wahlvermögen die Existenz von wenigstens zwei Naturen voraus, von welchen jede einzelne die Gottheit als Exponenten fordern kann? Denn Wille und Vielheit von Willensobjekten stehen für die psychologische Betrachtung in einer geradezu selbstverständlichen Wechselwirkung. Deshalb mußte noch die metaphysische Unmöglichkeit einer solchen Wechselwirkung innerhalb der göttlichen Substanz dargetan werden, bevor die attributive Position des Willens endgültig erschüttert war.

Der Preis freilich, um den jetzt Spinoza die Gottheit zu einem willensfreien Gebilde gestaltet hat, ist kein geringer. Die Begriffe des Zufälligen und Möglichen sind aus dem Repertoire der Kategorien gestrichen. Denn wenn alles, was existiert, notwendig und deshalb als Vollkommenheit existiert, so bleibt kein Raum mehr für logische oder ethische oder endlich auch für ästhetische Absurditäten: Alles ist notwendig und deshalb auch vollkommen, selbst jene Philosophie, die der Spinozistischen diametral entgegensteht. Wo bleibt aber dann der Maßstab für Wahr und Falsch, für Gut oder Schlecht, für Schön oder Häßlich? Wo bleibt dann noch Raum für den Fortschritt der Erkenntnis, der ethischen und ästhetischen Entwicklung? Das scheint schließlich selbst für Spinoza zu viel zu sein, und er kommt deshalb zu einer neuen Definition des Zufallsbegriffs. In der dem Beweise folgenden Anmerkung schreibt er: „Nach-

dem ich hiermit sonnenklar gezeigt habe, daß es durchaus nichts in den Dingen gibt, wegen dessen sie als zufällige bezeichnet werden könnten, will ich noch mit wenigen Worten auseinandersetzen, was wir unter zufällig zu verstehen haben; vorher aber, was unter notwendig und unmöglich."

Schon diese einleitenden Worte fallen auf. Wenn Spinoza schon vorher „sonnenklar" gezeigt hat, was „zufällig" ist, wozu bedarf es dann einer Wiederholung dieser Tätigkeit? Oder sollte diese Einleitung nur die Revision verdecken, der schließlich doch noch der Zufallsbegriff unterworfen wird? Ein solcher Verdacht wird dadurch bestärkt, daß Spinoza noch einmal auf die Definitionen der Notwendigkeit und der Unmöglichkeit zurückgreift. Sollte er auch hier eine Modifikation beabsichtigen? Oder wollte er durch eine besondere Interpretation dieser Begriffe den Übergang zu seiner revidierten Auffassung des Zufalls gewinnen? Fast scheint es, als sollte sich die erstgenannte Vermutung bestätigen. Er schreibt: „Ein Ding heißt notwendig, entweder in bezug auf sein Wesen oder in bezug auf seine Ursache. Denn die Existenz eines Dinges folgt mit Notwendigkeit entweder aus dem Wesen und der Definition desselben, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Diese Gründe sind es auch, weshalb eine Sache unmöglich heißt, weil nämlich entweder das Wesen oder die Definition desselben das Gegenteil in sich schließt oder weil keine äußere Ursache gegeben ist, die bestimmt wäre, ein solches Ding hervorzubringen."

Was uns in diesen Worten besonders auffällt, das ist zunächst die gleichmäßige Subsumierung der definitorischen und der modalen Ursachen unter den Begriff der Notwendigkeit, die, negativ ausgedrückt, die Unmöglichkeit ist. Aber welchen Namen erteilt Spinoza der Möglichkeit? Spinoza bestimmt hierfür den Zufall. Die Wirklichkeit jedoch bedarf keiner Erwähnung, weil die Wirklichkeit und Notwendigkeit ebenso wie Essenz und Existenz äquipollente Begriffe sind. Die Unmöglichkeit stellt mithin den terminologischen Übergang von der Notwendigkeit zum Zufall dar. Ist denn aber die Möglichkeit ein notwendiges Requisit in dem Systeme Spinozas? Gibt es für sie überhaupt einen erkenntnistheoretischen Rechtstitel? Wo bleibt für eine Möglichkeit noch Raum, wenn alles Existierende notwendig existiert? Und was noch wichtiger ist: Wo gibt es eine Möglichkeit, wenn alles notwendig Existierende simultan,

d. h. gleichzeitig existiert, während doch für Spinoza die Zeit kein logisches Ursprungsrecht besitzt? Bedeutet aber nicht der Begriff der Möglichkeit ein Heraufholen der Zukunft, die den notwendigen Korrelatbegriff der Möglichkeit bildet? Denn die Möglichkeit signalisiert diejenigen Gegenstände, die noch nicht sind, aber werden können. Oder sollte Spinoza nachträglich doch noch der Zeit eine Stelle im System eingeräumt haben?

Vielleicht erhalten wir hierüber aus den weiteren Ausführungen Spinozas Bescheid: „Zufällig aber wird ein Ding aus keinem anderen Grund genannt, als wegen unserer mangelhaften Erkenntnis. Denn ein Ding, von dem wir nicht wissen, ob sein Wesen einen Widerspruch in sich schließt, oder von dem wir gewiß wissen, daß es keinen Widerspruch in sich schließt, während wir dennoch über dessen Existenz nichts Sicheres behaupten können, weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist, ein solches Ding kann uns weder als notwendig, noch als unmöglich erscheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.“

Der objektive Sinn dieser Worte ist folgender: Die Begriffe des Notwendigen und Möglichen sind Funktionen unserer Erkenntnis. Von dem Stand der Erkenntnis hängt es ab, ob wir den Dingen Notwendigkeits- oder Möglichkeitscharakter beilegen. Ist unsere Erkenntnis bezüglich eines Gegenstandes so geartet, daß der Begriff dieses Gegenstandes widerspruchslos und der Gegenstand selbst existent ist, so haben wir es mit einem notwendigen Dinge zu tun. Ist unsere Erkenntnis jedoch über die Widerspruchslosigkeit des Dingbegriffs und über die Existenz nicht im Klaren, so rechnen wir dieses Ding dem Bereich des Zufälligen und Möglichen zu.

Wir stellen nun die Frage: Sollte es in vereinzelten Fällen nicht dennoch möglich sein, unsere Erkenntnis zu erweitern, so daß uns mit der Zeit über die bewußten Fragen Aufklärung zuteil wird? Diese Frage muß freilich Spinoza aus den Grundlinien des Systems heraus verneinen, weil der Intellekt auf die cognitio absoluta zurückgeht und deshalb selbst mit dem Prädikate der Vollkommenheit ausgestattet sein muß. Diese Tatsache erhellt auch schon aus der Proposition, daß alle Dinge in absoluter Vollkommenheit existieren. Sollte aber Spinoza wirklich bei der absoluten Verneinung dieser Frage verharren wollen? Müßte er nicht schon mit Rücksicht auf eine argumentatio ad hominem die Frage bejahen? Wird er nicht seine

eigene philosophische Erkenntnis als einen Fortschritt gegenüber früheren Systemen bezeichnen wollen, und eine allgemeine Annahme seiner Philosophie und eine dadurch gewonnene Förderung der allgemeinen Erkenntnis erhoffen? Dürfen wir aber eine Zustimmung Spinozas zu diesen Gedankengängen erwarten, so haben wir auch den greifbaren Beweis in Händen, daß Spinoza Möglichkeit und Zufall der Zukunft überläßt, wodurch auch die Zeit als ein notwendiger Bestandteil des Systems gelten müßte. Das würde dann freilich auch eine Revision des Zufallsbegriffs bedeuten. Wir würden dann zeitfreies notwendiges Denken und zeitlich bestimmtes Möglichkeitsdenken zu unterscheiden haben. Dann könnte nach unseren früheren Darlegungen das modale Denken, das ja geradezu als Typus des zeitlich bestimmten Denkens angesprochen wurde, nur mit dem Zufallsdenken identifiziert werden.

Viel wichtiger freilich ist noch eine andere Konsequenz, die in den erwähnten Spinozistischen Ausführungen beschlossen liegt. Wenn nämlich Spinoza die Erkenntnis als Entscheidungsinstanz dafür anruft, ob wir es mit einem notwendigen oder möglichen Gegenstande zu tun haben, je nachdem uns die Ordnung seiner Ursachen präsent oder unbekannt ist, so hat sich jetzt der modale Intellekt eine Stellung errungen, um die ihn fast die kritische Vernunft Kants beneiden könnte. Denn der Intellekt, der hier sein Urteil abgibt, ist nicht der psychologische Einzelintellekt, sondern der allgemeine Wissenschaftsintellekt, sofern er die Ursachenordnung prüft, in welche der fragliche Gegenstand eingebettet ist. Sobald er aber dieses Verdikt über Notwendigkeit oder Möglichkeit eines Gegenstandes fällt, ist das wissenschaftliche Bewußtsein die Zentralinstanz für die Entscheidung über Sein oder Nichtsein, und so käme der Kantische Satz zu seinem Rechte, daß der Verstand nur das aus der Natur herausliest, was er selbst in sie hineingelegt hat. Ja, die Reichweite des modalen Intellekts ist dann noch größer als die der reinen Vernunft. Denn die Souveränität dieser Bewußtseinsinstanz erstreckt sich nur über die Natur, die des Intellekts aber auch über die Ethik, ja über das Gesamtgebiet des Bewußtseins überhaupt.

Wenn aber irgendwo, so gilt hier das Wort ἥμισυ πλέον παντός. Gerade dadurch, daß der Intellekt seinen Aktionsradius zu weit

ausgreifen läßt, hat sich Spinoza die idealistische Note verscherzt. Sobald wieder zwischen den einzelnen Bewußtseinsgebieten, insbesondere zwischen Geist und Materie, zwischen Wille und Verstand, Identität waltet, hat auch die Zeit das Recht auf Existenz verloren, und — es gibt dann wieder ein ausschließliches Sein, ein empirisches Dasein, das die Vernunftgesetze restlos enthält, während in der idealistischen Anschauung zwischen den Gesetzen der Vernunft und dem Sein der Wissenschaft von der Natur Identität herrscht, niemals aber zwischen Vernunft und empirischer Natur. Der Ausgleich jedoch, der zwischen der Wissenschaft von der Natur und der Natur selbst in ihrem Dasein von der Einheit der Vernunft gefordert wird, kann nur in der unendlichen Zeit sich realisieren. Somit vereitelt der von Spinoza behauptete Überwert des modalen Intellekts jedwede transzendentale Arbeit, da mit diesem Überwert der Charakter des Sollens der Vernunft entzogen wird. Ohne Sollen aber gibt es kein Sein der empirischen Natur, weil das Sein der Wissenschaftsnatur vernichtet ist. Man kann ebensogut sagen: Ohne die unendliche Spannung zwischen den einzelnen Bewußtseinsbezirken gibt es keinen Idealismus, weil es im Prinzip des Idealismus liegt, durch die ewige Auswertung des Zeitbegriffs die Idee vom Sein mit dem wirklichen Sein zu versöhnen und hierdurch die Spannung auf ein unendlich kleines Minimum herabzusetzen. Daher kann es niemals Identität geben, wenn die ewige Aufgabe der Vereinigung eine Lösung finden soll.

Die Sachlage bleibt die gleiche, wenn als Identitätsbasis nicht die Natur, sondern das ethische Sollen figuriert, wie dies etwa bei Fichte und auch bei Aristoteles mit seinem ethischen Materialismus geschieht. Denn wie von der Logik die Ethik als Korrelat gefordert wird, so von der Ethik die Logik. Die gegenseitige Spannung zwischen den Gliedern muß ewig bestehen bleiben, ein Nivellieren des einen Gliedes zu dem anderen hin bedeutet stets den Ersatz der Korrelation durch Identifikation. Wie nahe deshalb auch Spinoza dem Kritizismus manchmal steht — er muß doch immer wieder ins pantheistische Fahrwasser abbiegen, weil er eben niemals transzendental, sondern metaphysisch oder psychologisch deduziert. Deshalb bemerken wir bei ihm dasselbe Schwanken vom Idealismus zum Pantheismus wie bei Aristoteles. Über diese Tatsache hilft keinerlei Interpretation hinweg.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Klärung des Verhältnisses zwischen Kritizismus und Spinozismus sind die Ausführungen in der zweiten Anmerkung. Spinoza ist sich offenbar bewußt, daß die Eliminierung des Willens aus der Natur der göttlichen Substanz von gegnerischer Seite nicht leicht genommen wurde, denn mit der Preisgabe des Willens scheint auch die göttliche Macht, die Allmacht erledigt zu sein. Soweit ging zuweilen die Wertung des Willens, daß er bald mit Gott selbst, bald mit dem aktiven Intellekt, bald auch mit dem Logos identifiziert wurde[1]). Und wenn schon alle Beweisinstanzen für die Existenz des göttlichen Willens erschüttert schienen, so glaubte man wenigstens durch die Einführung des Homonymiekalkuls seine Position retten zu können. Die Bestrebungen Avicennas und Maimunis waren ja in dieser Hinsicht Richtung gebend. Andererseits lassen solche Rettungsversuche leicht genug erkennen, wie unhaltbar die Position des Willens geworden war. Immerhin gab es nicht nur in theologischen, sondern auch in philosophischen Kreisen noch genug Denker, die keineswegs gesonnen waren, auf den göttlichen Willen zu verzichten. Spinoza mußte deshalb in besonderen dialektischen Ausführungen, die sich nicht direkt an den Zwang der geometrischen Methode gebunden fühlten, die Ergebnisse seiner ontologischen Spekulationen unterstützen. Er stellt sich deshalb zunächst auf den Boden der Gegner, um diese durch eine argumentatio ad hominem von der Bündigkeit seiner Schlußfolgerungen zu überzeugen. Er schreibt (62): „Doch will ich ihnen zuliebe noch zeigen, daß, wenn auch eingeräumt würde, daß der Wille zum Wesen Gottes gehöre, nichtsdestoweniger aus dessen Vollkommenheit folgte, daß die Dinge auf keine andere Weise und nach keiner anderen Ordnung von Gott geschaffen werden konnten."

Was Spinoza also ausführt, geht darauf hinaus, nach mittelalterlichem Vorbilde den Willen jedweder göttlichen Funktionskraft zu berauben. Er bleibt dann ein leeres Wort, das mit unserem Willensbegriffe nur Namensgemeinschaft hätte. Spinoza fährt deshalb fort: „Es wird dies leicht gezeigt werden können, wenn wir zunächst das betrachten, was die Gegner selbst einräumen, nämlich daß es allein von Gottes Beschluß und Willen abhängt, daß jedes Ding ist, was es ist; denn sonst wäre Gott nicht die Ursache aller Dinge. Ferner, daß alle Beschlüsse Gottes

[1]) Siehe Kämpfe II, S. 332 ff.

von Ewigkeit her von Gott selbst gefaßt waren; denn sonst würde Gott der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen werden. Da es nun in der Ewigkeit kein Wann gibt, kein Vorher und kein Nachher, so folgt hieraus, nämlich aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nie etwas anderes beschließen konnte, oder daß Gott vor seinen Beschlüssen nicht gewesen ist, noch ohne sie sein kann."

Was Spinoza hier sagt, ist vollkommen richtig — solange man unter Willen die absolute psychologische Freiheit versteht. In der Tat kann mit der göttlichen Vollkommenheit eine solche Freiheit nicht in Einklang gebracht werden, weil stets das Heraustreten aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit eine Begrenzung der Möglichkeit bedeutet. Wo aber eine Einschränkung der Möglichkeit stattgefunden hat, kann man nicht das Resultat dieses Determinationsprozesses als etwas absolut Vollkommenes preisen. Für Spinoza, als den Vertreter der psychologischen Freiheit, müßte ferner eine zeitliche Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit eintreten. Da aber Gott als ewiges Wesen jenseits der Zeit steht, muß eine derartige Differenz als eine metaphysische Absurdität erscheinen. Deshalb erfordert Gott die völlige Koinzidenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, was nichts anderes bedeutet, als daß neben der Vollkommenheit Gottes für eine absolute Willensfreiheit kein Raum bleibt. Denn absolute Willensfreiheit enthält einen wertlogisch höheren Begriff als das empirische Dasein, das aber trotz allem als Vollkommenheit, d. h. als ranglogisch gleichwertig mit der Willensfreiheit angesehen wird. Dieser Widerspruch läßt sich aber nur dadurch lösen, daß die Willensfreiheit bei Gott zur völligen Bedeutungslosigkeit herabsinkt.

Indessen gibt sich Spinoza mit dieser dialektischen Widerlegung seiner Gegner nicht zufrieden. Er sieht noch andere Einwände sich ihm entgegentürmen und versucht ihre völlige Auflösung. Spinoza hat dabei naturgemäß ein leichtes Spiel, weil der landläufige Willensbegriff niemals eine Vereinigung mit dem landläufigen Verstandesbegriff eingehen kann, wodurch dann auch die Vollkommenheit Gottes illusorisch wird.

Der erste Einwand bekundet sich darin, daß keineswegs auf eine Unvollkommenheit Gottes geschlossen werden könnte, falls Gott ursprünglich, d. h. von Ewigkeit her, über die Natur und ihre Ordnung etwas anderes beschlossen hätte, als

er *de facto* verfügt. Die ratio dieses Einwandes läuft offenbar darauf hinaus, daß das Kriterium für die Beurteilung der göttlichen Vollkommenheit nicht von einer außergöttlichen Instanz, sondern von Gott selbst bezogen werden müßte. Spinoza erwidert, daß bei der Annahme einer solchen *irrationalen* göttlichen Vollkommenheit die Möglichkeit einer *ständig veränderlichen Natur* gegeben wäre: „Denn in bezug auf sein Wesen und seine Vollkommenheit ist es ja einerlei, auf welche Weise sein Verstand und sein Wille begriffen wird."

Aber ist denn wirklich dieser auf *homonymistischer* Grundlage beruhende Einwand durch Spinozas Ausführungen objektiv widerlegt? Mag sein, daß der Gedanke einer *kontinuierlich sich verändernden* Natur für die *Homonymisten* unvollziehbar war, ist er es deshalb auch für jede andere, *nicht-spinozistische* Philosophie? Wäre Spinoza von *Kantischem* Geiste getragen gewesen, so hätte er diesen Einwand durch den Satz erledigen können, daß ein Gott mit *irrationalem* Wesen ein *arationaler* Begriff ist. Für das Verständnis und die Anwendung eines solchen Satzes ist es freilich erkenntniskritisch notwendig, daß man im Gegensatze zur Spinozistischen Philosophie von dem Gedanken durchdrungen ist, daß sich die Denkformen zu den Sinnlichkeitsformen nicht *identisch*, sondern *korrelativ* verhalten. Eine solche Konzeption lag freilich ganz außerhalb des Spinozistischen Gedankenkreises.

Aber das *Eine* scheint freilich auch Spinoza einzusehen, daß seine Art der Widerlegung die Homonymisten nicht zum Schweigen bringt, und er versucht es deshalb mit einer Ergänzung seiner Widerlegung. Er schreibt: „Ferner geben alle mir bekannten Philosophen zu, daß es in Gott keinen potentiellen Verstand, sondern nur einen wirklichen gibt. Da aber sowohl sein Verstand als auch sein Wille sich von seinem Wesen nicht unterscheiden, was ebenfalls alle zugeben, so folgt daraus auch, daß, wenn Gott einen anderen Intellekt in actu gehabt hätte und einen anderen Willen, auch sein Wesen notwendig ein anderes wäre. Und ferner: Wenn die Dinge — wie ich von Anfang an schloß — anders von Gott hervorgebracht wären, als sie bereits sind, so müßten auch Gottes Intellekt und Wille, d. h. sein Wesen — wie zugegeben wird — ein anderes sein, was absurd ist."

Spinoza wählt sich also in diesen Ausführungen ein neues Feld für den dialektischen Kampf. Da Gott als ein nicht zu

begreifendes Wesen außerhalb der Diskussion steht, so tritt als Streitobjekt an Gottes Stelle der aktive Intellekt, der von vielen scholastischen Philosophen mit Gott selbst als dessen Wesen identifiziert wird. Hier kann man dem Kampfe nicht mehr durch den Hinweis entgehen, daß es sich um ein dialektisches noli me tangere handle. Denn der Begriff des aktiven Intellekts fällt restlos in die Sphäre erkenntnistheoretischer und psychologischer Betrachtung. Würde sich dann im Verfolg der Diskussion zeigen, daß mit der Annahme eines göttlichen Willens der aktive Intellekt einer Veränderung anheimfiele, so hätte Spinoza das gleiche erreicht, als ob er Gott zu einem rationalen Begriffe gestempelt hätte. In der Tat geht Spinoza auf diesen Ausweg ein und glaubt, dadurch das Spiel gewonnen zu haben. Daß freilich diese dialektische Methode sehr stark an die Schule der Sophisten erinnert, braucht kaum weiter erörtert zu werden. In Wahrheit verhält es sich keineswegs so, daß alle Spinoza „bekannten Philosophen" Intellekt und Willen mit dem Wesen Gottes identifizieren. Richtig ist, daß bei ihnen fast durchgehends das Wesen, die Substanz Gottes, mit dem Denken identifiziert wird. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß dieses substantiale göttliche Denken mit dem Intellekt in actu einerlei ist. Ebensowenig läßt sich nachweisen, daß irgendein Philosoph die Hypostase des Willens bis zur Identität mit Gott restlos durchführt. Besonders bei den Willensphilosophen tritt diese Zurückhaltung deutlich hervor. Bis heute ist es absolut noch nicht ausgemacht, ob nach Gabirol der Wille in Gott als dessen Substanz, oder neben Gott als dessen Akzidens existiert. Und das gleiche gilt vom aktiven Intellekt. Nur Alexander von Aphrodisias setzt den aktiven Intellekt der Gottheit gleich. Dagegen lehnen alle Philosophen der arabisch-jüdischen Scholastik diese Identität schon deshalb ab, weil sie als Vertreter der Emanationslehre den aus dem Monde strömenden aktiven Intellekt der gesamten sublunarischen Welt als deren metaphysischen Exponenten zuordnen. Deshalb können weder Averroes noch der in den Wegen des Alexander von Aphrodisias wandelnde Gersonides als Verteidiger jener Identität angesprochen werden. Es sind dieselben Fragen, die in der Patristik bei der Klärung des Verhältnisses zwischen Gott und Logos ausgetragen werden[1]. Richtig ist, daß bei den meisten arabisch-jüdischen

[1] Vgl. Kämpfe II, S. 332ff.

Philosophen von einer Reziprozität zwischen göttlichem Denken und Entstehen der vom Denken betroffenen Gegenstände die Rede ist, so daß in der Tat das Denken als schöpferische Weltinstanz figuriert[1]). Aber trotz dieser Reziprozität denkt niemand an eine Identität zwischen Gott und aktivem Intellekt; denn all die Intelligibilien, die zu den übrigen neun superlunarischen Sphären gehören, sind metaphysisch und wertlogisch höher als der aus der Mondsphäre emanierende aktive Intellekt. — Nach diesen Darlegungen muß offenbar Spinozas Versuch, die Diskussion von Gott auf den aktiven Intellekt abzuwälzen, als verfehlt betrachtet werden.

Der weitere Selbsteinwand, den Spinoza erhebt, betrifft das Rangverhältnis zwischen Wollen und Denken. Man könnte nämlich gegebenenfalls der Vollkommenheit, wie sie sich aus dem Notwendigkeitscharakter des göttlichen Denkens ergibt, die Absolutheit bestreiten mit dem Hinweis darauf, daß das göttliche Denken selbst relativer Natur sei. Denn hätte Gott gewollt, „so hätte er machen können, daß das, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt“. Das heißt also, daß Gott seinem Schöpfungswerk den Charakter der Vollkommenheit oder der Unvollkommenheit nur auf Geheiß des Willens verleihen kann. Damit wäre freilich dem Denken Gottes die innere Notwendigkeit versagt, sofern es seine Souveränität erst vom Willen zu beziehen hätte. Spinoza drückt diese Tatsache folgendermaßen aus: „Allein, was hieße dies anders als offen behaupten, Gott, der doch das, was er will, notwendig denkt, könne durch seinen Willen machen, daß er die Dinge auf andere Weise denkt, als er sie denkt; was (wie ich bereits gezeigt) ein großer Unsinn ist.“

Die Antinomie, die Spinoza in der Meinung der Gegner offenbaren will, ist also folgende: Auf der einen Seite herrscht zwischen Wollen und notwendigem Denken absolute Identität (qui id quod vult necessario intelligit), auf der anderen Seite völlige Abhängigkeit des Denkens vom Wollen (sua voluntate efficere possit, ut res alio modo, quam intelligit, intelligat).

Besteht aber wirklich, so muß man fragen, eine solche Aporie? Haben denn die Gegner den Spinozistisch geprägten Satz

---

[1]) Kämpfe I, 83ff.; Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, 81ff.; Hercz, Drei Abhandlungen über die Konjunktion . . . von Averroes, S. XIV.

angenommen, daß Gott, was er will, mit Notwendigkeit denkt? Die Notwendigkeit, die in seinem vom Willen dirigierten Denken liegt, ist eine ganz andere als die von der Kausalität bedingte, wie sie in den Worten causa sui zum Ausdruck gelangt. Weil diese Notwendigkeit keine kausale, sondern eine voluntarische ist, ebendeshalb hat es Gott vor und nach seiner festgelegten Entscheidung in der Hand, die zu schaffende Welt als eine unvollkommene zu betrachten. Denn die Vollkommenheit seines Willens bedingt eben mit Notwendigkeit diese Unvollkommenheit der von Gott erdachten Welt. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man den jetzt völlig antinomienreinen Satz wagen: Obgleich Gott das, was er will, mit Notwendigkeit denkt, kann er es trotzdem durch seinen Willen möglich machen, daß er die Dinge auf andere Weise denkt, als er sie denkt. —

Aus solchen Erwägungen heraus müssen auch die weiteren Ausführungen Spinozas als verfehlt bezeichnet werden. Spinoza schreibt: „Ich kann daher den Beweis gegen die Gegner selbst folgendermaßen umkehren: Alles hängt von der Macht Gottes ab. Sollten daher die Dinge anders beschaffen sein können, so müßte notwendig auch der Wille Gottes anders beschaffen sein. Nun kann aber der Wille Gottes nicht anders beschaffen sein (wie ich bereits aus der Vollkommenheit Gottes sehr klar gezeigt habe). Folglich können die Dinge nicht anders beschaffen sein."

Auch hier liegt der Grundfehler Spinozas in der Verkennung des Willensprinzips. Wird der Wille — wie es in der ganzen Scholastik geschieht — als der Inbegriff psychologischer Möglichkeit, also als Willkür gefaßt, so gehört gerade zum Begriff seines Wesens die kontinuierliche Veränderung. Und bildet dieser Wille das Apriori des Denkens, so muß gerade die Vollkommenheit in der dauernden Unvollkommenheit bestehen, soll dem Willen Raum zu seiner Entfaltung bleiben. Wenn sich aber Spinoza dadurch auf seine Definition der Vollkommenheit beruft, so ist das zweifellos sein gutes Recht, nur darf er nicht übersehen, daß seine Definition noch lange nicht die seiner Gegner ist. Für sie kann also das Wesen Gottes anders beschaffen sein, trotzdem hierdurch der Spinozistische Vollkommenheitsbegriff in die Brüche geht. Für die Gegner gilt daher der Grundsatz: Wille gleich Macht, und es ist nicht von

[1]) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie, S. 103 ff.

10*

ungefähr, daß zuweilen der aktive, d. h. der schöpferische Intellekt mit dem Willen identifiziert wird. In der kalamitischen Philosophie wird der aktive Intellekt als Formgeber bezeichnet, und gerade dieses formgebende Prinzip ist bei Gabirol der Wille, der darum auch die Schöpfung bewirkt, „weil ja in der Verbreitung des formenden Prinzips über die Materie die eigentliche Schöpfung zu finden ist". Daß auch der Primat des Willens bei Duns Scotus[1]) nicht weit von diesem Wege abliegt, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden.

Auch vom kritischen Standpunkte aus muß natürlich eine derartige psychologisch orientierte Willensfreiheit, wie sie Spinoza bekämpft, mit aller Entschiedenheit abgelehnt werden. Denn ein Primat dieses psychologischen Willkür-Willens bedeutet nichts anderes als eine Überantwortung streng kausal-notwendiger Denkrelationen an eine von aller theoretischen Vernunft gänzlich verlassene Subjektivität. Der wahre kulturnotwendige Primat des Willens kann nur in seiner restlosen Versittlichung liegen, die ihre Prinzipien nicht inhaltlich, sondern methodisch bis in die letzten Fasern des kausalen Seins hineinwirken läßt. Nur ein solcher Wille ist unveränderlich, weil er absolut eindeutig bestimmt ist. Aber er kann auch trotz seines scheinbar heteronomen Verhältnisses zur Natur unveränderlich bleiben, weil er nicht mit der Natur, sondern mit der Wissenschaft von der Natur gemäß identisch methodischer Beziehungen ein korrelativ gerichtetes Verhältnis eingeht. Jetzt würde allerdings Spinozas These sinngemäße Anwendung finden, daß durch den Willen das göttliche Denken eine Fixierung erhalten habe, die jedwede Modifikation ausschließe. Das durch ein solches Willensdenken hervorgerufene Sein bleibt ewig konstant und muß kraft der in ihm wirkenden Methode des Willens auch ewig konstant bleiben.

Hatte vielleicht Spinoza bei der Ablehnung des Willkür-Willens den sittlichen Willen als den eigentlichen Regulator des kausalen Seins, der dieses zur absoluten Vollkommenheit hinausführt, im Auge? Spinoza schreibt: „Ich gestehe, daß diese Meinung, welche alles einem gewissen indifferenten Willen Gottes unterwirft, und von seinem Gutdünken alles abhängig sein läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung jener, welche behaupten, Gott

[1]) Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters (Kultur der Gegenwart), S. 414ff.

mache alles unter dem Gesichtspunkt des Guten (sub ratione boni). Denn diese scheinen etwas außer Gott anzunehmen, das von Gott nicht abhängt, und das Gott bei seinem Wirken sich zum Muster nimmt, oder auf das er wie auf ein bestimmtes Ziel hinarbeitet (ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendit, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat). Dies heißt wahrlich nichts anderes, als Gott dem Fatum unterwerfen; das Widersinnigste, was man von Gott behaupten kann, der, wie gezeigt wurde, die erste und einzige freie Ursache ist, sowohl des Wesens aller Dinge, wie auch ihrer Existenz. Ich habe daher nicht nötig, mit der Widerlegung dieses Unsinns die Zeit zu vergeuden."

Spinoza polemisiert in diesen Worten gegen die Vertreter der Wesensattribute, also gegen jene Philosophen, die Gott, losgelöst von allen Funktionen, ein bestimmtes existentiales Sein zusprechen, dem gegenüber alle göttlichen Tätigkeiten nur Akzidenscharakter besitzen. Ein solches Akzidens wäre beispielsweise auch die Sittlichkeit. Sagen wir nun: Gott ist sittlich, so würden wir in der Tat die Substanz ihrem Akzidens ausliefern, was zweifellos eine große Ungereimtheit wäre. Demgegenüber ist Spinoza völlig im Rechte, wenn er dem Willkür-Willen dem sittlichen Willen gegenüber einen Vorzug gibt, weil in der Tat der Willkür-Wille der göttlichen Tätigkeit einen weit größeren Spielraum eröffnet als der nur auf eine bestimmte Arbeitsleistung zugeschnittene Sittlichkeits-Wille.

Wie stellt sich aber Spinoza zu jenen Philosophen, die gleich Daud und Maimonides Gott nur negative Attribute zusprechen, also jedwedes Existentialverhältnis bestreiten und deshalb in Gott nur ein Urbild der Sittlichkeit erblicken? Kann man hier auch noch von einer Unterwerfung der Gottheit unter ein „Fatum" sprechen, wenn dieses „Fatum" die Gottheit selbst ist? Zwar wird Spinoza auch darin wieder eine Verengung des göttlichen Machtbereichs sehen, weil nun die ganze Welt der Kausalität metaphysisch heimatlos geworden ist, denn was ist das für ein Gott, dessen Machtsphäre das weite Reich der Natur verschlossen bleibt?

Wer freilich die Sittlichkeit in diesem kausalitätsfeindlichen Sinne interpretiert, hat den Anspruch auf den Titel eines Platon und Kant kongenialen Philosophen verwirkt. Denn wo Sittlichkeit blüht und webt, da muß auch ein Feld kausaler Rela-

tionen gegeben sein, in deren Idealisierung sich der Machtbereich der Sittlichkeit entfaltet. Der Sittlichkeits-Wille fordert also die Entstehung der Natur heraus — zur Sicherung seines eigenen Selbst. Und was die Hauptsache ist: Er bedingt die Entstehung einer absolut moralfreien Kausalität, damit eben die unendlich reine Sittlichkeit in der unendlich reinen Kausalität das Feld ihrer unendlich reinen, d. h. ihrer ewigen Entfaltungsmöglichkeit erblickt. So ist a priori mit dem Primat des Sittlichen, der Idee des Guten, die Kausalität ohne weiteres mit gesetzt: Von einer Unterjochung der Natur durch die Sittlichkeit kann nicht mehr die Rede sein.

Dennoch erhebt sich die Frage: Weshalb soll sich Gott bzw. die Natur gerade der Sittlichkeit unterwerfen? Bedeutet dies nicht dennoch eine Verkümmerung Gottes, wenn er gewissermaßen erst von der Sittlichkeit seine Legitimation für das Recht auf Existenz bezieht? Ist es dagegen nicht eine Erweiterung seiner Befugnisse, wenn er wenigstens seinen Usurpator selbst wählen kann? Für die Beantwortung dieser Frage müssen wir das Wesen der Willkür näher bestimmen. Was ist die Willkür, die im Gegensatze zur einseitig fixierten Sittlichkeit steht? Niemals etwas anderes als die Natur selbst in ihren psycho-physiologischen Äußerungen. Wenn sich also Gott von Willkür leiten läßt, so ist dies insofern eine leere Tautologie, als dann die Natur — die Natur dirigiert. Daher spricht auch Baeumker[1]) Duns Scotus, der im Gegensatz zu Thomas den Primat des Willens auf die freie Wahl auch gegenüber dem Sittlichen bezieht, das Recht ab, als Vorgänger Kants zu figurieren, da sein Primat des Willens das direkte Gegenteil des Kantischen sei. So können wir auch die Sympathien begreifen, die Spinoza für die Vertreter des Willkür-Willens empfindet. Wenn Gott in seinen Entschlüssen von dieser Art des Willens bestimmt wird, so unterliegt er überhaupt nicht dem Einflusse einer auswärtigen Instanz, denn Willkür ist gleich Natur, also — im Spinozistischen Sinne gesprochen — gleich Gott.

Aber — so könnte Spinoza fragen — ist denn Willkür gleich jener Natur, die in der überempirischen mathematischen Ordnung ihr charakteristisches Gepräge erhält? Diese Frage jedoch wird man gerade vom Spinozistischen Standpunkte aus bejahen müssen. Wenn die Gesamtnatur in dem Begriffe der kausalen

[1]) Baeumker a. a. O.

Notwendigkeit ihre absolute *Einheit* gewinnt, so kann dem Begriffe der *Willkür* nur vom *subjektiven modalen* Gesichtspunkte aus ein Bürgerrecht innerhalb des Systems bewilligt werden. Vom objektiven substantialen Standpunkte aus enthüllt sich das scheinbar undurchsichtige und deshalb ursprungslose Gewebe der Willkür als eine Komplikation rein kausaler Motive, die sowohl in ihrer Isolierung als in ihrer spezifischen Zusammensetzung rang- und wertlogisch zum mindesten auf dem gleichen erkenntnistheoretisch gesicherten Boden stehen, wie die kausal mathematisch und physikalisch bedingten Relationen. Daß ferner auch der Gegensatz zwischen subjektiv und objektiv in letzter Linie auf einen objektiven Grund im *System* zurückgehen muß, wird ein *Einheits*philosoph wie Spinoza zuallerletzt bestreiten wollen.

Vom kritischen und kritizistischen Standpunkte aus wird man freilich niemals die Frage stellen können, weshalb sich die Natur gerade dem *begrenzten ethischen* Willen und nicht vielmehr dem *unbegrenzten psychologischen* Willen unterordnen will. Zunächst ist nämlich das Rangverhältnis zwischen diesen beiden Willenstypen dem im Spinozistischen System völlig entgegengesetzt. Der Willkür-Wille bleibt ganz an den Wirkungsbereich der Natur gebunden und ist deshalb im Grunde genommen ein ewiges Sich-Drehen um die eigene Achse. Bei dem ethischen Willen wird jedoch die Drehung des Kausalitätskreises gleichsam durch ein völlig neues Bezugssystem bestimmt und damit der Natur eine Summe von Aufgaben gestellt, die ihren Wirkungsbereich unbegrenzte Ziele beschreiben läßt. Im übrigen ist die Frage, ob der Gottesbegriff unter der Flagge des Willkür- oder der des Moral-Willens segelt, für den Transzendentalphilosophen schon deshalb hinfällig, weil ohne den ethischen Willen die Natur der Kausalität gar nicht ins Dasein tritt. Gewiß herrscht auch zwischen *Ethik* und *Natur* das Gesetz der *Korrelativität*. Aber wie in jeder korrelativen Beziehung ein ranghöheres und ein rangtieferes Glied ist, so findet dieses Wertverhältnis auch in der Korrelation zwischen Geist und Natur sinngemäße Anwendung, und es kann nach den bisherigen Erörterungen keine Unklarheit mehr darüber bestehen, welchem Gliede die höhere Valenz zugesprochen werden soll.

Kehren wir nun zu Spinoza zurück, so werden wir jetzt einsehen, daß bei einer Ausschaltung des *ethischen* Willens aus

dem Bereiche der göttlichen Attribute, oder bei einem Ersatze des ethischen Willens durch den psychologischen, die Ethik überhaupt vereitelt wird oder höchstens zu einem bedeutungslosen Annex der Natur herabsinkt. Wodurch unterscheidet sich dann der Spinozistische Gott von dem altbabylonischen der absoluten Willkür und der kontrollfreien Allmacht? Etwa durch den Charakter der Transzendenz, während der Spinozistische Gott den Charakter der Immanenz trägt? Indessen ist dies nur ein Unterschied der psychologischen Genese, keineswegs ein solcher der Funktion. Die Tätigkeit beider ist ein und dieselbe: Weder der babylonische noch der Spinozistische Gott ist in seinen Entschlüssen und Handlungen auch nur von einem Hauche ethischer Reflexionen berührt. Es ist daher ganz folgerichtig, wenn Spinoza im Anschluß an die bisher geführten Erörterungen die Proposition aufstellt (34):

Die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.

Die Begründung dieses Satzes kann Spinoza nicht schwer fallen. Nachdem der Wille als die einzige Gegeninstanz der Natur beseitigt ist, kann sich in der Tat die schrankenlose Souveränität des kausalen Seins hemmungslos entfalten, und die Machtansprüche des Willens sind völlig gegenstandslos geworden. Dadurch könnte die Proposition auch die Form erhalten: Gottes allein ist die Macht, und die Begründung, die Spinoza gibt, läuft offenbar auf dieselben Ziele hinaus. Er schreibt: „Denn aus der bloßen Notwendigkeit seines Wesens folgt, daß Gott die Ursache seiner selbst (nach Lehrsatz 11) und (nach Lehrsatz 16 und dessen Zusatz) aller Dinge ist. Folglich ist die Macht Gottes, durch welche er und alles ist und handelt, sein Wesen selbst.“

Es ist leicht einzusehen, daß in diesem Wort der Primat der Kausalität triumphiert. Die Kausalität schaltet frei — von keiner teleologischen Fessel beengt. Sie verkettet in eherner Notwendigkeit die Dinge mit der Gottheit, und sie bindet die Gottheit mit ewiger Dauer an die Dinge. Steht aber dann die Kausalität nicht höher als die Gottheit, die sich ja auch der Jurisdiktion der Kausalität unterwerfen muß? Diese Frage kann jetzt mit Fug und Recht verneint werden: Denn die Kausalität — das ist die Gottheit selbst. Daher ist Gott Ursache seiner selbst, weil es jenseits der Kausalität keine metaphysische und keine erkenntnistheoretische Instanz mehr gibt. Kann man aber

die übermächtig und allmächtig waltende Kausalität mit der blind wirkenden Willkür mythologischer Gottheiten vergleichen?

Man muß zunächst einmal fragen, was der Ausdruck „blinde Willkür“ bedeutet, und wird dann sofort erkennen, daß es sich hier nur um den grundsätzlichen Ausschluß von ethischen Zweckmotiven handelt. Daß die Spinozistische Kausalität die gleichen Ziele erstrebt, haben wir bereits gesehen und werden noch weiterhin dazu Gelegenheit haben. Daß aber bei der blinden Willkür des allmächtigen Gottes in Babylon nicht an eine Bizarrerie zu denken ist, sondern an bestimmte reguläre Gebilde und Ordnungen, geht nicht nur aus der altbabylonischen Architektonik hervor, sondern noch weit eher aus ihren mathematischen und astronomischen Berechnungen, die ohne die Anerkennung einer bestimmten arithmetischen und geometrischen Methode gar nicht zu denken sind. Und wenn nun gar diese Gottheit in der Konstellation der Gestirne investiert gedacht wird, so könnte man sie sich ebensogut als Inbegriff der in den Gestirnbahnen sich offenbarenden mathematischen Ordnungen vorstellen wie den Spinozistischen Gott in den mathematischen Ordnungen der Geometrie. Daß sich freilich die Kenntnis der Ordnungen bis zu Spinozas Zeiten vermehrt und vertieft hat, unterliegt keinem Zweifel. Doch diese Tatsache bedeutet höchstens einen quantitativen, aber kaum einen qualitativen Unterschied zwischen dem Macht-Gotte Babylons und dem Spinozas. Aber, so wird man mit Recht weiter fragen, war der mythologische Gott Babylons nicht noch Träger irrationaler Attribute, die eine religiöse Verehrung erheischten? Stellte er nicht zum mindesten eine Hypostase kausaler Ordnungen dar, die bei Spinoza doch gänzlich in Wegfall kommt? Dieser Einwand ist sicher treffend, allein er richtet gerade Spinoza. Weshalb nennt Spinoza die Kausalität — Gott? Man wird sagen, er tat es, um die absolute Geltung der Kausalität auszudrücken. Wer aber sollte denn der Kausalität diesen Rang streitig machen, wenn nach der Meinung Spinozas der Zweck überhaupt keine Existenzberechtigung hat? Man wende nicht ein, daß ja auch Kant mit seinem Gottesbegriffe in analoger Weise dem Zweckbegriffe absolute Geltung verleihen will. Das trifft hier schon deshalb nicht zu, weil für Kant neben dem Zwecke die Kausalität existiert, weshalb zur Verhütung der Identität beider Sphären eine Rangordnung erforderlich ist. Für Spinoza ist jedoch eine solche durch den

Gottesbegriff manifestierte Rangordnung nicht nötig, weil gerade die Identität das durchgehende Wahrzeichen seines Systems bildet.

Alles in allem läßt sich der Gedanke nicht unterdrücken, daß Spinoza mit der Rezeption des Gottesbegriffs nur den tiefgehenden Unterschied verdecken wollte, der zwischen seinem System und den positiven Religionen herrscht. Denn das muß ausdrücklich betont werden: Es ist auch nicht eine spezifisch neue Funktion vorhanden, die dem Gottesbegriffe durch Spinoza zugesprochen wird, welche nicht in anderen Begriffen schon längst ihre präzise Bestimmung gefunden hätte. Zur gleichen Gattung gehört die fünfunddreißigste Proposition: „Alles, was wir begreifen als in Gottes Macht seiend, ist notwendig."

Man ist versucht, diesen Satz gegenüber dem vorigen als überflüssig zu bezeichnen. Denn wenn aus der Notwendigkeit seines Wesens seine Macht hervorgeht, so darf man auch umgekehrt schließen, daß aus seiner Macht die Notwendigkeit folgt, und zwar nicht die seines Wesens, sondern die der mit seiner Macht zusammenhängenden Dinge; denn Macht und Notwendigkeit sind äquipollente Begriffe. Weshalb formuliert dann Spinoza einen neuen Satz? Die Antwort ist folgende: Obgleich Macht und Notwendigkeit miteinander identisch sind, darf man doch nicht übersehen, daß metaphysisch und geschichtspsychologisch die Notwendigkeit primär, die Macht aber sekundär ist. Denn aus der Notwendigkeit seines Wesens ergibt sich erst die Macht. Man kann aber nicht umgekehrt sagen, aus der Macht ergibt sich die Notwendigkeit, sonst könnte man ebensogut aus der Willensmacht die Notwendigkeit ableiten, was doch für Spinoza ein unvollziehbarer Gedanke ist.

Aus diesem Grunde mußte Spinoza für Gott als die causa sui ausdrücklich hervorheben, daß die Macht Gottes in der Selbstkausalität, d. h. in der Notwendigkeit liegt, nicht aber in einer auswärtigen Instanz, von der erst die Notwendigkeit ihre Direktiven empfängt.

Ist dies aber auch so mit den aus Gott stammenden Einzeldingen der Fall? Könnte man nicht sagen, die Kausalität, die Gott mit den Dingen verbindet, ist nicht eine notwendige, sondern eine zweckmäßige, d. h. eine vom Willen bedingte? Gott selbst wäre dann nur Subjekt, keineswegs Objekt des Willens, während die Dinge aber gegenüber der Willensmacht subjektiv und

objektiv sind. Daß dann freilich die Einheit des Systems unterbunden wäre, läßt sich leicht einsehen; schnell würde man erkennen, daß zwischen Gott und den Dingen eine unkorrigierbare Heterogonie herrscht, weil beide Instanzen subjektiv und objektiv unausgleichbare Gegensätze darstellen.

Dementsprechend mußte Spinoza einen neuen Satz prägen des Inhalts, daß auch die in den Einzeldingen waltenden Entstehungs- und Verbindungsprinzipien nur soweit in der göttlichen Macht wurzeln, als diese Macht eine kausale Notwendigkeit involviert, aber keine vom Zweck dirigierte Willensmacht. Denn die Macht Gottes bekundet sich in seinem Wesen, das Wesen aber ist die kausale Notwendigkeit. Sind nun die „als in Gottes Macht“ beschlossenen Dinge Ausfluß der göttlich kausalen Notwendigkeit, so muß auch zwischen ihnen das Verhältnis kausaler Notwendigkeit walten und — für die Individualität bleibt kein Raum. Denn innerhalb der mathematisch-kausalen Notwendigkeit ist jede Einzelerscheinung mit ihren Nachbargebilden horizontal und vertikal derartig verkettet, daß für eine absolute selbstgenügsame Phänomenalität keine Möglichkeit gegeben ist: Die Teleologie scheidet dann völlig aus. Hat auch Spinoza diese Konsequenz im Auge, wenn er im Anschluß an die soeben erwähnten Lehrsätze die These formuliert (36): Es existiert nichts, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgte.

Was für eine Naturwirkung hat Spinoza im Sinne? Eine kausale oder eine teleologische? Denn daß man ebensogut von einer Zweckkausalität wie von einer mathematisch-mechanischen Zufallskausalität sprechen kann, dürfte Spinoza schon aus Aristoteles und den arabisch-jüdischen Philosophen wissen. Vielleicht bringt der dem Lehrsatze sich anschließende Beweis die erforderliche Klarheit. Spinoza schreibt: „Alles, was existiert, drückt die Natur oder das Wesen Gottes auf gewisse und bestimmte Weise aus ... d. h. alles, was existiert, drückt die Macht Gottes, welche die Ursache aller Dinge ist, auf gewisse und bestimmte Weise aus; also muß ... irgendeine Wirkung aus demselben folgen.“

Spinoza hat also in dem Beweise den Begriff der Natur oder des göttlichen Wesens auf Grund voraufgehender Erörterungen durch den Begriff der Macht ersetzt. Durch diese Substitution kann er jetzt jedwedes Einzelding auf die in Gott sich ausspre-

chende kausale Notwendigkeit zurückführen. Mithin ist auch jedes Einzelding Träger dieser notwendigen Kausalität, subjektiv und objektiv, oder nach rückwärts und nach vorwärts. So haben also auch die Einzeldinge ihre methodische Stellung innerhalb des Spinozistischen Gesamtsystems gefunden. Läßt sich aber wirklich eine derartige Konsolidierung linearer Kausalreihen in ihrer durchgehenden und wechselseitigen Verschlungenheit erreichen, daß der ganze Prozeß der Reihenbildung zu einem Stillstand gelangt, wie er von dem Einzelding dargestellt wird? Gewiß lassen sich die kausal-mechanischen Gebilde ebenso als Einzelgestalten charakterisieren wie die individualisch-teleologischen Schöpfungen. Aber der Unterschied zwischen diesen zwei Typen der Einzeldinge liegt darin, daß das mechanisch-mathematische Einzelding nur den Durchgangspunkt zu neuen Relationen bildet, während das spezifisch-teleologische Einzelding gerade die Absolutheit seiner Erscheinungsform wahren will. Wiederholt hatten wir nun Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß die von Spinoza definierten Einzeldinge nur teleologischen, nicht aber mechanischen Ursprungs sind, denn anders lassen sich Gradabstufungen zwischen Attribut und Modus überhaupt nicht erfassen. Mag sein, daß sich der Modus ebenso wie jedes Zweckgebilde auf mathematisch-mechanische Bestimmungen zurückführen läßt; damit ist aber nicht gesagt, daß nicht das Zweckgebilde vor seiner Transformierung doch ein Sein eigener Art führe, das nach Begründung ruft. Ist dies aber richtig, dann hat Spinoza mit seiner Generalisierung der Kausalität die Notwendigkeits-Kausalität mit der Zweck-Kausalität verwechselt. Denn die Wirkung, die von mechanischen Relationen ausgeht, ist eine völlig andere als die, welche auf teleologische Gegenstände zurückweist.

Somit müssen wir feststellen, daß es trotz aller Substitutionsversuche Spinoza nicht gelungen ist, die Einzeldinge in ihrer Eigenart aus der Substanz abzuleiten, weil er Naturkausalität und Zweckkausalität nicht reinlich voneinander geschieden hat. Wenn Spinoza behauptet, daß alle Naturdinge Wirkungsträger seien, so ist das richtig; fragt sich nur, was für eine Art von Wirkung gemeint ist — eine mechanische oder eine teleologische. Zwar beruft sich Spinoza in seinem Beweise zu diesem Satze auf die sechzehnte Proposition, wo in der Tat von einer „Notwendigkeit der göttlichen Natur“ als dem Ursprung unendlicher Wirkungen die Rede

ist. Allein damit ist noch lange nicht gesagt, daß der Beweis auch schlüssig ist. Denn gerade die Bestimmtheit der unter Beweis gestellten Modi, ihre Determination, steht in krassem Widerspruche zu den unendlich vielen Wirkungen, die aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur abfließen.

Natürlich läßt sich hier erwidern, daß es ebenso eine Unendlichkeit der Begrenztheit wie eine solche der Unbegrenztheit gibt, daß also der Bestimmtheitscharakter der Einzeldinge ebenso aus der unendlichen Notwendigkeit der Natur kausal hervorgeht wie die unendlich unbestimmten Gebilde der mathematischen Mechanik. Auf diesen Einwand läßt sich Folgendes sagen: Käme es nur auf die Unendlichkeit als solche an, so gäbe es in der Tat zwischen Mechanik und Teleologie keinen Unterschied. Denn die in der Teleologie sich aussprechenden kategorialen Aufgaben sind ebenso unendlich wie die der naiven Kausalität. Aber gerade weil beide Unendlichkeiten die Koeffizienten einander diametral entgegengesetzter Dinge darstellen, so können wohl die Koeffizienten, doch nie und nimmer ihre Inhalte aus einem und demselben Grundbegriffe abgeleitet werden, will man nicht in eine Identifikation von Kausalität und Teleologie verfallen. Man könnte sagen, vielleicht steuert Spinoza wirklich auf eine derartige Identifikation los, die in diesem Falle freilich einer Eliminierung der Teleologie gleichkäme. Wo aber bliebe dann noch die Möglichkeit, die Einzeldinge begrifflich zu fassen? Man sage nicht, zwischen Modi und Attributen herrsche das gleiche Verhältnis wie zwischen Attributen und Substanz, oder wie zwischen einem mathematischen Obersatze und seinen Untersätzen. Denn wer ein solches Verhältnis als existierend ansetzt, der hat bereits in dieser Klassifikation einem Prinzipe Rechnung getragen, das nicht mehr kausaler, sondern systematischer, d. h. doch organisch-teleologischer Natur ist. Es ist mehr als interessant, daß gerade Spinoza, der aus einseitigem Kausalitätstriebe heraus seine Philosophie ausschließlich in mathematische Formen kleidet, sich nicht an die mathematische Methode selbst wendet, sondern an jene Methode, die der mathematischen Form und System verleiht: Um die Kausalität zu retten, nimmt er also seine Zuflucht zur Teleologie. Denn überall, wo von Einordnung und Rubrizierung die Rede ist, hat die kritische Kategorie des Zweckes das Wort, nicht die naive des kausalen Denkens. Hätte Spinoza den wahren logi-

schen Gehalt der Mathematik erfaßt, so hätte er unmöglich die Metaphysik einem ihrer Teilinhalte, nämlich der Geometrie, unterordnen können. Das wäre genau so, als ob man etwa die Geometrie zum Oberbegriffe des Denkens überhaupt erheben würde. Daher mußte Spinoza unbedingt bei der Identität von Denken und Ausdehnung landen, wenn er nicht gar die Geometrie ranglogisch noch höher als das Denken stellen wollte. Daß dann freilich nur noch der Metaphysiker, nicht aber der Denker spricht, darf als selbstverständlich gelten.

Obgleich nun Spinoza diese letzte Konsequenz von der absoluten Suprematie der Geometrie nicht zieht und sich mit der Identität von Denken und Ausdehnung begnügt, räumt er dennoch der Geometrie insofern eine Vorzugsstellung ein, als er den methodischen Aufriß seines Systems nicht aus den Prinzipien des Denkens selbst entwickelt, sondern ihn aus dem rein formalen äußeren Lehrgang der Geometrie bezieht. Daher wird die „Ethik" more geometrico demonstriert. Es handelt sich nun um die Beantwortung der Frage: Ist dieser mos geometricus ein mit der Geometrie innerlich verwachsener Darstellungsmodus, oder ist er der Geometrie äußerlich aufgepfropft? Zweifellos denkt Spinoza an die erste Möglichkeit; sonst hätte er nicht gerade auf die Geometrie zu exemplifizieren brauchen. Aber selbst wenn diese Methode auch innerlich in der Geometrie verankert wäre, so ließe sich noch lange nicht behaupten, daß diese Auffassung der Geometrie nicht dennoch teleologisch wäre. Im Anschluß an Euklid stellt Spinoza an die Spitze seines Systems Definitionen, Axiome, dann folgen Lehrsätze, Beweise, Zusätze und Anmerkungen. Diese Definitionen und Axiome sind nun keineswegs Antizipationen, deren Verifikation erst im Verfolg des Forschungsprozesses vonstatten geht, sondern willkürliche, d. h. dogmatisch angenommene Behauptungen, deren Wahrheit a priori feststeht, und aus deren Gehalt alle übrigen Mittel der Forschung organisch abgeleitet werden. Sie bilden gleichsam wie in der Biologie und Morphologie das feste Bezugssystem, auf das alle Entwicklungen wie auf ihren Leitstern hin gravitieren. Das Ziel selbst bleibt konstant, es kann nur dirigieren, ohne von dem Direktionsobjekt selbst affiziert zu werden. Das ist gleichsam das Grundschema des Zweckprozesses.

Anders aber ist es bei der wahren Kausalitätswissenschaft.

Wohl steht hier die Definition als Antizipation an dem Anfange der Deduktion. Aber sie ist nicht konstant, sondern variabel. Sie ist von dem zu erforschenden Material ebenso abhängig wie das Material von der antizipatorisch entworfenen Hypothese. Beide beeinflussen sich gegenseitig, es gibt kein festes Ziel, sondern nur eine sich gleichbleibende Methode. Definition und Definiertes verhalten sich relativ zueinander. Das ist das Wesen kausalgesetzlicher Wissenschaft. So gesehen kann also selbst die Innenstruktur der Euklidischen Geometrie nur als systematische Zweckwissenshaft, niemals aber als reine Denkwissenschaft bezeichnet werden. Immerhin steht sie dem Kausaldenken insofern nahe, als sich die obersten Grundsätze und Definitionen auf allgemeine Erfahrung als auf einen consensus omnium berufen können. Diese Art der Auszeichnung läßt ja den Weg zu einer ständigen Revision ihrer selbst durch neue Erfahrungen offen. Spinoza jedoch, der mit apodiktischer Evidenz seine Definitionen auf ontologisch-metaphysischer Basis an den Anfang stellt und sie jeder Korrektur durch neue Erfahrungen entzieht, muß unbedingt seine Definitionen als unverrückbare Grundsätze ansehen, die gänzlich unberührt von dem Gang der Forschung bleiben. Hier gibt es nur eine Auffassung: Die besten Definitionen sind die Ziele und Urbilder aller mathematischen und nichtmathematischen Forschung, sie sind nur die Subjekte, aber nicht die Objekte des Seins. Nun ist zweifellos ein Unterschied, ob ich den Zweck in der Natur verkörpert sehe oder ihn nur als Klassifikationsprinzip verwende. Spinoza könnte beispielsweise sagen, daß er nur den Zweck in der Natur nicht anerkenne, keineswegs aber auf die Anwendung des teleologischen Systemverfahrens in seiner Philosophie zu verzichten gedenke, daß also die Begriffe Substanz, Attribut und Modus nur einen Denkbehelf darstellten, dem aber keine objektive Wirklichkeit entspräche. Wer jedoch das Wesen der Spinozistischen Philosophie auch nur oberflächlich kennt, wird sofort die Unmöglichkeit einsehen, eine solche kritische Denkart in Spinoza zu vermuten. Gerade Spinoza, der das Kriterium der Wahrheit nur in der völligen Übereinstimmung zwischen Denken und Wirklichkeit erblickt, wird niemals in eine solche Trennung zwischen systematischem und naivem Denken einwilligen; lautet doch bereits das sechste seiner Axiome: „Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen.“ Kann aber

bei Spinoza das systematische Denken nicht als Denkmittel, sondern nur als Denkwirklichkeit oder genauer als Naturwirklichkeit gelten, so ist er unrettbar der Kontradiktion verfallen, die Philosophie der Kausalität mit den Denkmitteln der Teleologie zu begründen.

Wie wenig Spinoza auch nur im entferntesten daran gedacht hat, etwa im Sinne Kants den Zweckbegriff als Idee, als heuristische Maxime, als suppositio relativa zu verwerten, geht namentlich aus der großen Schlußbemerkung im ersten Teile seiner Ethik hervor. Er sieht in dem Zweckbegriffe nur ein ernstes Vorurteil, eine Anthropomorphisierung der Natur, ein Asyl der Ignoranz, nirgends aber ein instrumentales Gebilde zur Förderung der Kausalwissenschaft. Spinoza bemüht sich, für dieses vorurteilsvolle Denken die mangelhafte Entwicklung intellektueller Fähigkeiten im Menschen verantwortlich zu machen. Aber dieses Vorgehen Spinozas wird wiederum zum Ankläger seiner selbst. Ist diese intellektuelle Minderwertigkeit nicht ein auf Zweckdenken zurückgehendes Urteil? Legt hier nicht Spinoza sein eigenes Denken als Maßstab an fremdes Denken, den dieses als Ziel und Zweck zu berücksichtigen habe? Und ferner: Ist dieses minderwertige Denken nicht auch ein Teil der Naturkausalität? Wer aber gibt Spinoza das Recht, einen Teil der Naturkausalität gegen den anderen auszuspielen? Doch nur das persönliche Bewußtsein, daß sein Denken ein höheres und reineres als das seiner Mitmenschen sei. Beruht diese Wertbetrachtung nicht auf der Anwendung eines Gesichtspunktes, der gänzlich außerhalb kausal-notwendiger Betrachtungsweise steht? Ist nicht auch dieses axiologische Moment eine Anthropomorphisierung der Natur, die lediglich unter wertfreien Voraussetzungen ihre Kreise zieht? Auch hier zeigt sich wieder, daß Spinoza noch lange nicht frei von jenen Fesseln ist, die er bei anderen nicht scharf genug verspotten zu müssen glaubt.

An eine Konsequenz des zweck- und wertfreien Denkens hat sicherlich Spinoza — wenn man ihn nicht als moralisch unreif verurteilen will — am allerwenigsten gedacht, nämlich an die radikale Beseitigung des Gottesbegriffs. Diese Behauptung klingt freilich um so merkwürdiger, als die erwähnte Schlußbemerkung mit einer Aufzählung der göttlichen Eigenschaften beginnt, wie man sie kaum sorgfältiger in den Grundbüchern des positiven Kirchenglaubens dargestellt findet. Alle

Eigenschaften sind vertreten, nur der Wille fehlt. Aber gerade mit der Ausschaltung des Willens erfährt die Gottheit eine Machtbereicherung, wie sie größer sogar in den naiven Religionen kaum denkbar ist. Sollte sich vielleicht aus dieser scheinbaren Verkürzung der göttlichen Attribute, die ja in Wahrheit — nach Spinoza — die höchste Vervollkommnung Gottes bedeutet, die Fiktion ableiten, daß Spinoza eine tiefinnerlich religiöse Natur gewesen sei? Man muß nur den Beginn dieses Anhangs lesen, um in der Tat sofort die Überzeugung von Spinozas Rechtgläubigkeit zu gewinnen. Er schreibt: „Damit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften auseinandergesetzt, nämlich: daß er notwendig existiert; daß er einzig ist; daß er vermöge der bloßen Notwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß und in welcher Weise er die freie Ursache aller Dinge ist; daß alles in Gott ist und von ihm so abhängt, daß nichts ohne ihn sein oder begriffen werden kann; endlich, daß alles von Gott vorausbestimmt gewesen ist, nicht zwar vermöge der Freiheit des Willens oder eines absoluten Gutdünkens, sondern vermöge der absoluten Natur Gottes, oder seiner unendlichen Macht.“

„Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen.“ Was hier Spinoza schildert, ist nichts anderes als die Funktionsfülle eines Gottes, der außerhalb der Natur steht. Gibt es aber für Spinoza, den Vertreter der Allkausalität, ein solch extramundanes Wesen? Darf es ein solches geben? Wäre es etwas anderes als die Hypostase des Kausalitäts- oder des Substanz-Begriffs, also eine Erdichtung oder — um Kantisch zu sprechen — eine Subreption, eine Erschleichung? Der Begriff des religiösen Gottes steht und fällt mit der typischen Spannung zwischen Mensch und Gott oder zwischen Mensch und Substanz. Wie kann aber von einer solchen Spannung hier die Rede sein, wenn Gott restlos zur Welt, und die Welt restlos zu Gott gehört? Nur ἐπέκεινα τῆς οὐσίας — jenseits des Seins — hat Gott sein Domizil, und dieses jenseitige Sein ist nur bei der radikalen Versittlichung Gottes möglich, weil dank der unendlichen sittlichen Aufgabe eine restlose Versittlichung des Menschen nur in der unendlichen Zeitenferne möglich ist. Da aber Spinoza die Realität der Sittlichkeit leugnet, kann er auch nicht die Realität Gottes aufrecht erhalten. Alles, was Spinoza hier der Gottheit an Attributen beilegt, ist nicht nur, wie wir schon früher betonten, völlig tautologisch, sondern es ist eine Selbstdesavouierung. Denn dieser Gott kann nur

als transzendentes, nicht als immanentes Wesen aufgefaßt werden. Wenn nämlich nach Spinoza jede begriffliche Bestimmung eine Verneinung ist, so muß man fragen, was denn an Gott verneint werden soll, da er doch als Inbegriff des mundanen Alls mit allen Verneinungsobjekten identisch ist? Von welchen Dingen soll dieser Gott sich unterscheiden, wenn außer ihm überhaupt nichts existiert? Wie darf einem solchen Gott das Attribut der Vollkommenheit beigelegt werden, wenn es nach Spinozistischer Eigenphilosophie weder objektive noch subjektiv methodische Werte und Zwecke gibt? Oder sollten etwa Wert und Zweck disparate Begriffe sein? Wäre nur zwischen Kausalität und Teleologie eine Vereinigung unmöglich, nicht aber zwischen Kausalität und Axiologie? Man könnte zunächst den Standpunkt Windelbands[1]) teilen, daß es ohne Fühlen und Wollen keine Werte mehr gäbe, dann wäre freilich der Wert ebenso kausalitätsfeindlich wie der Zweck. Man könnte weiter den Begriff des Wertes da anlegen, wo der eine Begriff eine größere Reihe von Funktionen ermöglicht als der andere. Nach dieser Auffassung ist beispielsweise bei kritizistischer Anschauung der Begriff des Ursprungs, oder der Antizipation, oder der der Koinzidenz[2]) der wertreichste, weil er alle übrigen Denkformen in sich birgt. Könnte man nicht auch den Spinozistischen Substanzbegriff den erwähnten Wertbegriffen als Urwert zur Seite stellen, weil ja auch in ihm alle übrigen Denk- und Naturrelationen enthalten sind?

Diese Frage muß verneint werden. Man hat nämlich genau zu prüfen, was im Kantischen Sinne unter Denkform zu verstehen ist. Die oberste Denkform ist für Kant keineswegs ein fertiges Gebilde, in dem alle übrigen Formen wie „die Häute einer Zwiebel" eingebettet sind. Vielmehr ist die Urform das an Inhalt leerste Gehäuse, weil es nur die Aufgaben, programmatisch vorgezeichnet, enthält, die alle erst im Laufe der unendlichen Prozeßbildung erfüllt werden sollen. Demnach ist auch der Ausdruck nur bildlich zu verstehen. Die Urform ist nur der freie Wurf der Vernunft, der sich als das Monogramm des wissenschaftlichen Seins selbst erst den Inhalt erzeugt, um hierdurch die Natur zur unerschütterlichen Realität zu erheben.

---

[1]) Einleitung in die Philosophie (1914), S. 253.

[2]) Natorp, Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Selbstdarstellung, S. 11 ff.

Setze ich nun diese „Urform“ oder genauer dieses „Urformen“ als Urwert, so ist damit nur die Uraufgabe charakterisiert, die das Denken zu lösen hat. Die gleiche Bedeutung ist auch dem Begriffe des Zweckes, des Urzweckes zuzusprechen. Auch der Zweck ist im Sinne Kants nur eine Aufgabe, deren Kompetenzen sich ebenso wie die des Wertes in den Gesamtinhalt des Denkens hinein erstrecken. Auch der Urzweck stellt genau so wie der Urwert die These auf: Nur in dem unendlichen Fortschritte der wissenschaftlichen Prozeßbildung näherst du dich jenem Monogramme, das in dem Urwert, in dem Urzweck seine ewig neue Formulierung gewinnt. Man muß sich zu dem Paradoxon verstehen: Die Urform vertritt die Behauptung, daß es keine Urform gibt. Aber die Paradoxie ist nur Schein. Ihr Kern bedeutet, daß die Urform als Aufgabe die Urform als Gegebenheit ablehnt. Die Urform ist das Urformen. Daher hat keine neue Tatsache der Erfahrung die Macht, diese Urform zu revidieren und zu korrigieren, weil diese Urform, dieser Urwert, dieser Urzweck, dieses Ursein nur als das unbestimmteste Arbeitsprogramm existiert. Das Programm ist die Arbeit selbst, nichts anderes.

Daher ist auch für den Kritizismus die Vereinigung zwischen Zweck und Wert einerseits und Kausalität andererseits nicht problematisch, weil schließlich beide Begriffstypen ein und dieselbe Aufgabe vertreten: Es gibt keine zwecklose Kausalität und es gibt keine kausalfreie Teleologie und Axiologie. Denn ein und dieselbe Urform bestimmt die Methode in den verschiedensten Gebieten der Seinswissenschaft.

Läßt sich dies auch von Spinoza behaupten, der die Begriffe der Idee, des Wertes, des Zweckes im Sinne einer Aufgabe überhaupt nicht kennt? Für ihn muß also nicht nur der Zweck, sondern ebensogut der Wert ein völlig unrealisierbarer Gedanke sein; denn zwischen Kausalität und Wert waltet für den einseitigen Kausalitätsphilosophen nur das Verhältnis der absoluten Heterogonie.

Wenn Spinoza gleichwohl Unterschiede der Geltung zwischen Substanz, Attribut und Modus ansetzt, so handelt er entweder völlig inkonsequent, oder er trägt nur psychologischen Erwägungen Rechnung, keineswegs aber methodisch sachlichen. Es bleibt dabei, daß eine Systematisierung reiner Kausalitätsrelationen eine contradictio in adjecto bedeutet, wenn

11*

man auf Grund der aus der Mathematik gefolgerten Notwendigkeiten jedwede Art von Zweckrelationen ablehnt. Denn diese Tatsache kann nicht bestritten werden: Sobald rein naiv logische Notwendigkeiten, wie sie Mathematik und Physik darstellen, zur Wissenschaft erhoben, also in ein System gebracht werden, sind sie ebenso auf teleologische Hilfsmittel angewiesen, wie teleologische Begriffe auf kausale Fundamentierung. Selbstverständlich ist hier immer nur vom Zwecke als von einer methodischen Maxime die Rede, niemals aber vom Zwecke im Sinne einer empirischen Seinsrelation, wie sie als materialisiertes Sollen in der Philosophie des Aristoteles ihre typische Verwendung findet. Und gerade gegen diese materiale Zweckbildung, wie sie bei Aristoteles und der ihm verwandten Scholastik gelehrt wird, richtet sich die Spinozistische Kritik des Zweckes. Daß aber der Zweck auch eine rein methodisch kategoriale Bedeutung haben kann, ist Spinoza niemals in den Sinn gekommen.

Nachdem nun Spinoza aus philosophisch-systematischen Gründen den Zweck in jeder Art, ob formal-teleologisch oder ethisch-teleologisch, verworfen hat, versucht er sich in einer psychologischen Erklärung des Zweckproblems. Spinoza schreibt (72): „Und weil diejenigen, welche die Natur der Dinge nicht einsehen, nichts über die Dinge selbst behaupten, sondern die Dinge nur mit der Einbildungskraft begreifen und diese Einbildungskraft als Intellekt ansehen, darum glauben sie fest an eine Ordnung der Dinge, während sie die Kenntnis der Dinge und ihre Natur verfehlen. Denn wenn dieselben so beschaffen sind, daß wir, wenn sie uns durch die Sinne dargestellt werden, sie leicht vorstellen, und demgemäß uns ihrer leicht erinnern können, nennen wir sie wohl geordnet, im gegenteiligen Fall nennen wir sie schlecht geordnet oder konfus. Und weil uns das, was wir leicht vorstellen können, angenehmer ist als anderes, darum ziehen die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als ob die Ordnung, auch abgesehen von unserer Vorstellung, etwas in der Natur wäre.“

Mit genialem Scharfblick hat hier Spinoza das Wesen des Erkenntnisprozesses erfaßt, nur schade, daß er diese Art des Erkennens mit einem negativen Vorzeichen versieht. Wer freilich wie Spinoza in dogmatischer Naivität an die Begreifbarkeit der Noumena, der Dinge an sich glaubt, dem wird eine von der Einbildungskraft entworfene Ordnung der Phänomena als ein

Hirngespinst erscheinen, dem alle Verifikation versagt bleiben muß. Denn hier läßt sich in der Tat fragen: Was für eine durch nichts gerechtfertigte Kühnheit spricht sich in dem Unterfangen aus, den von mir gänzlich unabhängigen Dingen an sich, zu welchen mir jeder Zugang verwehrt ist, die „leges motus" vorzuschreiben und dadurch die Aktivität meines Intellekts ins unbegrenzt Unmögliche hinein zu steigern? Hier müßte sich der Intellekt der größten Zurückhaltung befleißigen. Die Gesetze der Natur in ihrer noumenalen Verfassung kann er nur rezeptiv aufnehmen, indem er einfach die Natur „begrifflich" d. h. in ihrer all- und gegenseitigen kausalen Bedingtheit erfaßt.

Indessen melden sich hier sofort zwei Einwände: Erstens: Mit welchem Rechte kann man die all- und wechselseitige kausale Bedingtheit als die leges motus der Dinge an sich bezeichnen? Zweitens: Mit welchem Rechte kann man behaupten, daß unser Intellekt in der Lage ist, dieses Grundgesetz der Noumena zu begreifen?

Was nun die erste Frage betrifft, so ist die Beantwortung für Spinoza sehr einfach: Mit souveräner Freiheit erhebt das an der Mathematik herangereifte Denken den in der Disziplin wirksamen Kalkul zum Seinskalkul überhaupt und ist dadurch in der Lage, in dem Sein der Natur das Sein der Mathematik als das Sein des Denkens zu rekognoszieren. Klingt nicht ein solches Verfahren rein Kantisch? Kann man hier noch von dogmatischer Überhebung sprechen? Ist nicht auch bei Spinoza die Mathematik das transzendentale Faktum, das gleichsam die Realitätsprobe zum metaphysischen Exempel bildet? Und wenn nun — um die zweite Frage zu beantworten — Spinoza die metaphysische Vernunft selbst zum Urheber des noumenalen Grundgesetzes präsumiert, weshalb sollte dann das Bewußtsein nicht in der Lage sein, sein eigenes Ich, seine eigene Schöpfung zu begreifen, da doch dieses Begreifen nur ein „Wiedererkennen" ist?

So stark nun auch diese Ausführungen an Kant erinnern, so wenig lassen sie sich in seine Methode einreihen. Gerade weil Kant den Verstand als den Urheber der Natur betrachtet, lehnt er es ab, sein logisches Verfahren als den Schlüssel zur Eröffnung der noumenalen Natur zu betrachten. Nur die Phänomena können wir begreifen, niemals aber die Dinge an sich. Daher reicht auch das Kausalitätsgesetz nicht an das

Noumenon heran, es verharrt restlos im Banne der *Erscheinung*. Wenn sich aber das Gesetz der Kausalität zu dem der Teleologie wie *objektive* Natur zur *subjektiven* verhält, so ist damit nur die *wertlogische Rangordnung* bezeichnet, die innerhalb beider Gesetzesgruppen herrscht, keineswegs soll aber damit das Kausalgesetz dem Kreise phänomenologischer Erkenntnismittel entrückt werden. Weil nun beide Typen der Erkenntnis den phänomenologischen Charakter niemals preisgeben können, deshalb ist auch der Begriff der *geordneten* Vorstellung gegenüber dem der *verworrenen* das logisch einwandfreie Kriterium für die *Wahrheit und Einheit* philosophischer Reflexionen. Denn das von Spinoza erwähnte Lustgefühl, das sich als Begleiterin geordneter psychischer Vorgänge bemerkbar macht, ist nicht das *primäre* Motiv dieser Reihenbildung, sondern nur typischer Annex. Primär wirkt in dieser Reihenbildung ausschließlich das logische Motiv der *Einheit*, weil bei Vernachlässigung dieses Motivs ein Denken überhaupt nicht zustande kommt: μία τις ἰδέα. Denn ein jedes Denken ist Denken der Einheit, deshalb muß auch das phänomenologische Denken ein solches sein, weil sonst die Phänomene nur *Aggregrate*, aber keine *Systeme* bilden.

Man darf allerdings nicht glauben, daß es zwei Arten von Denkeinheiten gibt, eine gegenstandsfreie und eine gegenstandsvolle, und daß dann die gegenstandsfreie an die gegenstandsvolle herangebracht wird. Sondern für Plato und Kant gibt es nur *ein* Denken, das ist das *Denken des Gegenstandes*. Daher bedingt ein verworrenes *Denken* stets unmittelbar eine Unkenntnis der *Gegenstände*. Wenn also von einem intellektuellen Lustgefühl gesprochen werden darf, so bezieht sich dieses Gefühl nicht auf den leichten und raschen Ablauf der Vorstellungen, sondern auf den leichten und erfolgreichen Aufbau des *Gegenstandes*. Denn welches sonstige Kennzeichen für den leichten Fluß der Vorstellungen steht uns zur Verfügung als die für die *Konstituierung* des Gegenstandes sich leicht und rasch entwickelnde *Einheit* des Gegenstandes? Jetzt erst, nach erfolgtem Aufbau des Gegenstandes kann rückwirkend der Ablauf der Vorstellung einer kritischen Würdigung unterzogen werden. Da nämlich in der *Einheit des Gegenstandes* der Gegenstand sein *Selbst* gewinnt, so ist im Grunde dieses erwähnte Gefühl nichts anderes als die Freude über den rasch gelungenen

Schöpfungsakt — ein Triumph des souveränen und autonomen Denkens. Denn schließlich ist ja auch jedes Nachverstehen und Nachempfinden eine Neuschöpfung des Bewußtseins, und das hierbei auftretende Lustgefühl signalisiert ebenso wie bei der selbständigen Lösung eines neuen Problems die Autonomie der Vernunft.

So läßt sich die Berufung auf das intellektuale Lustgefühl weit eher für die Wahrheit und das Recht der Zweckkonstruktion verwerten als für deren Verfehltheit. Wenn übrigens die Eine Substanz das göttliche All durchflutet, so ist kaum einzusehen, weshalb nicht das phänomenale Zweckdenken mit dem noumenalen Naturdenken identifiziert werden soll.

Ein weiterer Einwand gegen die Gleichheit der Spinozistischen Deduktionen mit Kantischen liegt darin, daß für Kant der in der Mathematik wirkende Kalkul nur auf die mathematische Naturwissenschaft methodischen Einfluß gewinnt, keineswegs aber auf die beschreibende Naturwissenschaft, ebensowenig auf die Ethik und Ästhetik, die einer der Mathematik völlig fremden Ratio unterstehen. Indem jedoch Spinoza die Methode der Mathematik zum Oberbegriff des Gesamtuniversums erhebt, hat er eine völlige Nivellierung zwischen Natur und Geist vollzogen — was sicher dem Kantischen Geiste nicht entsprechen dürfte.

Dieser Unterschied in dem Geltungswerte der Mathematik legt die Fragen nahe: Was versteht Spinoza, was Kant unter dem in der mathematischen Wissenschaft sich auswirkenden logischen Kalkul? Spinoza versteht darunter den überempirischen ordnungsmäßigen Zusammenhang aller Größen, der gleichsam als Illustration eines ewig wirkenden Kausalgesetzes erscheint. Aber diese Ordnung ist nur die Illustration der Kausalität, keineswegs ihre Schöpfung, weil Spinoza diese Ordnung mit dem Kausalgesetz selbst identifiziert. Daher ist für Spinoza das Kausalgesetz ebenso über Raum und Zeit erhaben wie diese Ordnung selbst. Es ist gewissermaßen nur die begrifflich zu erfassende Explikation der Ordnung als des letzten nicht weiter überschreitbaren metaphysischen Ansich. Eine schöpferische Funktion kann also diesem kausal sich gebenden Ordnungsprinzip schon deshalb nicht zuerkannt werden, weil dank seiner raumzeitlosen Struktur von einer Erzeugung nicht gesprochen werden darf. Damit ist die Wissenschaft erzeugende Kraft der Mathematik erledigt.

Das direkte Gegenteil ist jedoch bei jenem Kalkul der Fall,

den Kant aus der Mathematik deduziert. Hier wirkt urbildmäßig jenes Prinzip, das wir als schöpferische Synthese bezeichnen. Es ist die σύνθεσις εἰς ἕν, die dank ihrer ewigen Vereinigung ewig neu zu vereinigende Größen erzeugt, um so ihrer ewigen Aufgabe inne zu werden. Daher sind hier Zahl, Raum und Zeit sich korrelativ ergänzende Denkelemente, die jene Starrheit meistern und bezwingen, die für Spinoza die Quintessenz seines Substanzbegriffs bildet. Hier gibt es keine Brücke mehr von Spinoza zu Kant.

Zweiter Teil.

Über die Natur und den Ursprung des Geistes.



A. Definitionen und Axiome.

Die Ausführungen in diesem Teile leitet Spinoza mit folgendem Vorworte ein: „Ich wende mich nun zur Auseinandersetzung dessen, was aus dem Wesen Gottes, oder des ewigen und unendlichen Wesens, notwendig folgen muß. Zwar nicht alles (habe ich doch im 16. Lehrsatze des 1. Teiles bewiesen, daß Unendliches auf unendliche Arten aus ihm folgen muß), sondern nur das, was uns zur Erkenntnis des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit gleichsam handgreiflich führen kann."

Schon diese wenigen Worte offenbaren einen Herd von Antinomien, der zwar in seiner Entstehung als ein Erfolg dogmatischer Erwägung psychologisch begreiflich scheint, dessen Auflösung aber bereits die Grenzen des Möglichen überschreitet. Wir setzen dabei hypothetisch in idealisierender Methode voraus, daß Spinoza unter dem Begriffe Gottes die allgemeine Verknüpfungsordnung versteht, die ihr prägnantes Vorbild in der mathematischen Reihengliederung erblickt. Wenn aber das Weltenall in dieser mathematischen Quasiordnung beschlossen liegt, wie soll es dann möglich sein, aus dieser horizontalen und vertikalen Reihenordnung ein einzelnes Glied, wie etwa den menschlichen Geist, als Einzelkomponente isolierend herauszugreifen und ihn als ein notwendiges Grundmoment in der Totalität der Phänomene auszuzeichnen? Denn daß er als ein überragendes Motiv in Spinozas System gelten soll, geht schon aus der attributiven Stellung hervor, die den Geist als mitkonstituierendes Element des göttlichen Wesens bestimmt. Kann man aber innerhalb des vielverschlungenen, mathematischen Gewebes eine derartig isolierende Auslese treffen, daß jeder einzelne Linienzug erst durch das Vor, Nach und Mit der unendlich vielen anderen Züge sein eigenes Sein gewinnt? Man kann freilich sagen, daß es auch in der Mathematik hoch- und tiefwertige Größen gibt,

daß also auch hier eine Differenzierung der Werte nach oben und nach unten möglich ist. Aber gerade für Spinoza muß ein solcher Gedankengang als unhaltbar erscheinen, weil Spinozas Philosophie nur in der absoluten Gleichheit aller Elemente, also auch der mathematischen, das Wesen des göttlichen Alls erblickt, müßten doch sonst die in ihrem Werte verschiedenen Elemente diese Verschiedenheit auf ihren göttlichen Urheber zurückstrahlen, ihn also selbst zum Träger dieser Verschiedenheit qualifizieren. Daß freilich angesichts dieser absoluten Gleichheit auch der Ordnungsbegriff kein Existenzrecht mehr besitzt, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Denn wo die Ordnung herrscht, da walten die Kategorien des Systems, des Zweckes und des Wertes, wo aber diese Kategorien ihren Wirkungsbereich entfalten, da ist auch bereits die Kraft der alle erkenntniskritischen Unterschiede verwischenden Identitätsphilosophie gebrochen.

Läßt sich mithin diesem Vorwort selbst vom Standpunkte der idealisierenden Methode kein angebbarer Sinn abgewinnen, weil Ordnung und Identität disparate Begriffe sind, so läßt es eine nichtidealisierende Methode noch weniger zu, dieses Vorwort aporienfrei auszugestalten. Es soll also aus der göttlichen Substanz eines der auf unendliche Art deduzierbaren unendlich vielen Attribute herauskristallisiert werden, nämlich der menschliche Geist. Auf welche Art soll nun diese Ableitung erfolgen? Man beachte wohl, daß der oberste Begriff der Substanz, der doch „Allen Alles sein soll“ völlig inhaltleer sein muß, weil auch die geringste inhaltliche Bestimmung eine Verneinung bedeutet. Wie kann also aus dem Nichts nicht nur ein Etwas, sondern das grundlegende Etwas, das Wesen der Substanz, der Geist entstehen? Wiederum erinnert diese Fragestellung an kritizistische Gedanken: Es handelt sich um die Lösung des alten ἓν καὶ πολλά-Problems: Wie geht aus dem absoluten und selbstgenügsamen Einen, wie es in der göttlichen Substanz gesetzt ist, die Vielheit, die unendliche Vielheit hervor? Auch darin scheint eben Spinoza Platonische Bahnen zu wandeln, daß er ebenso der Vielheit wie der Einheit Unendlichkeitscharakter verleiht, und noch weiter: Selbst die Deduktion des Unendlich-Vielen aus dem Unendlich-Einen wird als unendlich in ihren Arten gedacht — so stark wird hier die Identität zwischen den Ableitungsmethoden und den Ab-

leitungsgegenständen betont. Sollte vielleicht mit dieser Denkrichtung der kritizistischen Methode entsprochen werden, daß der Ableitungsgegenstand völlig in dem Ableitungsprozeß aufgeht, daß sich das Erzeugnis mit dem Erzeugen selbst und nur mit dieser prozessualen Funktion deckt? Wer freilich etwas näher auf die Spinozistischen Reflexionen achtet, wird sofort den prinzipiellen Unterschied in der Fragestellung erkennen.

Zunächst trifft dies für das Deduktionssubjekt zu. Schon bei Plato und erst recht bei Kant besteht zwischen Einheit und Vielheit ein Verhältnis der Spannung, bei Spinoza ein solches der Identität. Die Ableitung ist deshalb bei Spinoza in Wahrheit keine synthetische, sondern eine analytische Funktion, eine Auseinanderfaltung der in dem Einheitsbegriff enthaltenen Inhaltsfülle, die freilich erst a posteriori in den Begriff hineingelegt wird, um dann durch einen zweiten Erkenntnisakt als ursprünglich rekognosziert zu werden. In der kritischen und kritizistischen Richtung jedoch kann eine solche Vielheit von Erkenntnisfunktionen zur Bestimmung des Verhältnisses nicht in Frage kommen, weil die Erkenntnis dieses Verhältnisses seine gleichzeitige Entstehung oder genauer seine Erzeugung und damit die der von ihm betroffenen Faktoren bedingt. Es gibt für diese Richtung kein besonderes Sein der Einheit und kein besonderes der Vielheit: Sondern die Einheit ist auf die Vielheit a priori eingestellt und die Vielheit auf die Einheit. Die Ableitung ist also ein einziger Erkenntnisakt, bei Spinoza ein dreiteiliger. Denn hier muß erst die Einheit erzeugt werden, dann die Vielheit und endlich die Relation beider Begriffe. Bei einer solchen Spaltung eines einzigen Erkenntnisaktes in mehrere ist man niemals sicher, daß die Identität des in Frage stehenden Subjekts und ebenso die des Objekts in jener notwendigen Gleichheit (A = A) verharrt, die die Grundlage alles Urteilens bildet. Aus diesem Grunde kann das wahre logische Urteil, soweit es in den einzelnen Kulturfakta seine schöpferische Geltung gewinnt, weder Vereinigung noch Trennung, weder Thesis noch Antithesis und ebensowenig Synthesis sein, sondern Thesis und Antithesis zugleich, und in diesem gleichzeitigen korrelaten Verhältnis offenbart sich die Synthesis. Wenn nun im Sinne Spinozas die Substanz das Ding an sich bedeutet, so muß in ihr diese Synthese zwischen These und Antithese derartig „monogrammatisch" vorgezeichnet sein, daß sie keineswegs das Resul-

tat dieser unendlichen Weltsynthese darstellt, sondern nur die Aufgabe der Synthese, die erst in der Unendlichkeit erreicht wird. Die Substanz antizipiert also diese Synthese als Aufgabe, als Methode, als Prozeß, keineswegs aber als absolutes Dasein — wie dies bei Spinoza der Fall ist.

Wie wenig eine solche idealistische Auffassung bei Spinoza berechtigt ist, erhellt namentlich aus seiner Stellung zum Denken, also dem Relationsobjekt der Substanz. A priori, sollte man meinen, gibt es hier nur eine Alternative: Entweder ist Denken und Substanz ein und dasselbe, dann handelt es sich nur um einen nominellen Unterschied, in Wahrheit wäre dann das Denken gleich dem Sein. Oder der Substanzbegriff ist der wertlogisch höhere Begriff, dann wäre wiederum nicht einzusehen, auf welche Weise das Denken das Wesen der Substanz bedeuten soll. Denn nach der Definition des Wesensbegriffs ist mit dem Wesen einer Sache deren Sein notwendig mitgesetzt. In beiden Fällen kann aber niemals die gleichzeitige Einheit und Verschiedenheit zwischen beiden Begriffen herrschen, die nach kritizistischer Auffassung den notwendigen Übergang zu neuen Denksetzungen verbürgen kann. Das wenigstens verstehen Plato und Kant unter dem „notwendig folgen" aus einem ranglogisch höheren Begriffe. Eine solche notwendig folgende Denksetzung im Kantischen Sinne ist freilich nur dann möglich, wenn auch der letzte und oberste Begriff als Denksetzung figuriert, daß also auch in ihm die Spontaneität des Verstandes verkörpert ist. Denn nur bei Erfüllung dieser Bedingung kann die aus dem obersten Begriffe folgende Denksetzung als notwendig bezeichnet werden, weil sie die streng homogene Fortsetzung des spontan wirkenden Urbegriffs bildet. Wo aber — wie bei Spinoza — der oberste Begriff als gegeben erscheint, da kann der aus ihm abgeleitete Begriff niemals als notwendige Folge erscheinen, weil der jeder logischen Botmäßigkeit sich entziehende Urbegriff niemals derartig erkannt werden kann, daß man mit Bestimmtheit die zu erschließenden Folgen als notwendig betrachten darf.

Wie wenig übrigens Spinoza daran denkt, das ganze Sein in ein Gefüge von Denksetzungen aufzulösen, um auf diese Weise den substantialen Charakter des Geistes zu bekunden, geht aus seiner Bemerkung in dem erwähnten Vorwort hervor, derzufolge das Denken nur eine der unendlich vielen Unendlichkeiten bildet, die auf unendliche Weise aus dem Urbegriffe ableitbar

seien. Erstaunt fragt man sich, was soll es denn mit den vom Denken unabhängigen Unendlichkeiten für eine Bewandtnis haben, die doch bei Preisgabe ihres Denkcharakters für die Deduktion gar nicht zu erreichen sind?

Dazu kommt, daß das Denken als Generalattribut Gottes alle übrigen Dinge in sich befassen muß, ja selbst die Ausdehnung kann sich dieser Subsumtion unter das Denken nicht entziehen — so gewaltig ist seine Reichweite. Was soll es also außer dem Denken und den auf es reduzierten Unendlichkeiten noch sonst für denkfreie Dinge geben? Wenn also Spinoza trotz dieser singulären Stellung des Denkens zwischen dem Denken und den übrigen Unendlichkeiten unterscheidet, so zeigt er damit klar und deutlich, daß für ihn das Denken als schöpferischer Exponent des Allseins keinerlei Bedeutung hat.

Man könnte vielleicht einwenden, Spinoza spreche ja hier vom menschlichen, nicht vom göttlichen Geiste, der göttliche Geist aber nähme tatsächlich jene Sonderstellung ein, die ihm kraft seines attributiven Charakters gebühre. Daß jedoch eine derartige Distinktion für unsere Frage völlig belanglos ist, geht schon daraus hervor, daß nach dem siebenundvierzigsten Lehrsatze der menschliche Geist eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes hat. Will man also den menschlichen Geist nicht gar höher als den göttlichen stellen, da er doch den göttlichen zum Denkobjekt macht, so muß man zum mindesten sagen, daß er ihm gleich ist, und daß es sich in dem angezogenen Satze um ein Bewußtsein seiner selbst handelt. Ist aber in der Spinozistischen Bewertung des Geistes zwischen göttlichem und menschlichem Denken kein Unterschied, so kann nach dem Vorwort nicht mehr bestritten werden, daß Spinoza dem Denken jene Souveränität versagt, die für Kant die selbstverständlichste Voraussetzung seines Systems ist.

Nachdem nun Spinoza in seinem Vorwort das Programm des zweiten Buches dargelegt hat, wendet er sich den Definitionen und Axiomen zu, die gleichsam die Pfeiler bilden, auf denen das logische Gefüge des zweiten Teiles ruht. Aber schon die erste Definition scheint aus dem Rahmen des Programms herauszufallen. Spinoza will den Wirkungsbereich des Geistes genau nach allen Seiten hin bestimmend abgrenzen und beginnt — mit einer Definition des Körpers: „Unter Körper verstehe ich einen Modus, welcher das Wesen Gottes, sofern dasselbe als

ausgedehntes Ding (res extensa) betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt."

Welche Gründe hat Spinoza, den Körper an erster Stelle zum Gegenstand jener Definitionen zu erheben, die sich doch nur dem Wesen des Geistes widmen sollen? Hat vielleicht Spinoza gerade mit dieser Körperdefinition das Ziel im Auge, den Geist durch Einstellung auf den Körper, oder gar durch Erzeugung des Körpers sich realisieren zu lassen? Man braucht für die Möglichkeit einer solchen Auffassung nur den zwölften und dreizehnten Lehrsatz heranzuziehen, um sofort die Richtigkeit dieser Interpretation bestätigt zu finden. Wäre aber dann nicht doch der Beweis für den völlig idealistischen Charakter Spinozas erbracht? Wäre dann nicht jener kritische Gedanke in ihm lebendig, daß der Geist auch im Körper oder gerade in der Körperbildung seines eigenen Seins inne wird? Gibt es eine größere und reinere Souveränität des Geistes, als daß sich auch das dem Geiste scheinbar heterogenste Gebilde, der Körper, dem Geltungsbereiche des Denkens unterstellt? Triumphiert hier nicht jener logische Kalkul der Mathematik, daß der Körper in letzter Instanz eine reine Ausgestaltung idealer Beziehungen darstellt? Und Spinoza verfehlt auch nicht, auf das Mittlerglied hinzuweisen, das Körper und Geist miteinander vereinigt bzw. den Körper als Ergebnis geistiger Konzeptionen anspricht. Dieses Mittel- und Mittlerglied ist nämlich die Ausdehnung. Da jedoch die Ausdehnung ebensosehr ein Attribut Gottes bildet wie der Geist, der Begriff des Attributes aber das Wesen Gottes bedeutet, so muß auch der Körper als ein Modus der Ausdehnung an dieser Wesensgleichheit teilnehmen, die zwischen Geist und Ausdehnung herrscht.

Was aber den Inhalt des Wesens betrifft, so hebt ihn Spinoza noch einmal in der zweiten Definition hervor: „Zum Wesen eines Dinges gehört, sage ich, das, durch welches, wenn es gegeben ist, das Ding notwendig gesetzt wird, und durch welches, wenn es aufgehoben wird, das Ding notwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, welche ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann." Also ergibt sich, daß ohne den Körper der Geist weder sein noch begriffen werden kann, wie auch umgekehrt der Geist ohne Körper weder bestehen noch erkannt werden kann.

Waltet hier nicht das Gesetz der Korrelativität, das zwei

einander völlig entgegengesetzte Denkprinzipien zu einer unlösbaren Einheit zusammenschmiedet? Berücksichtigt man noch dazu, daß Geist und Körper die Grundkomponenten des Universums bilden, so ist in der Tat die göttliche Substanz, als die Einheit dieser Grundprinzipien, das Universum selbst, wobei der Geist die ihm unbedingt zukommende Souveränität entfaltet. Also hätte doch Spinoza in den Definitionen dasjenige nachgeholt, was er im Vorwort verabsäumt hatte, indem er den Primat des Denkens sichergestellt hat? Die Frage muß freilich verneint werden. Wiederholt wurde ausgeführt, daß bei Spinoza prinzipiell nicht von einer Korrelation, sondern nur von einer Identität gesprochen werden darf; denn Ausdehnung und Denken gelten deshalb als Attribute Gottes, weil sie beide das Wesen Gottes bezeichnen. Hätte das Denken den gleichen Geltungswert wie die Ausdehnung, aber keinen höheren, so müßte man allerdings mit Spinoza von zwei verschiedenen Attributen sprechen, die erst nachträglich durch ihre gleichmäßige, d. h. identische Beziehung zur Substanz als Einheit begrifflich gefaßt werden können. Denn daß diese Identität keine apriore Schöpfung ist, kann man schon aus ihrem dogmatischen Charakter schließen.

Das Wesen der dogmatischen Begriffsbildung ist ja stets die Verallgemeinerung und Hypostasierung eines a posteriori gewonnenen Summenbegriffs, der scheinbar Träger des ganzen Alls ist. Da aber alle a posteriori erreichten Resultate stets nur fragmentarischen Charakter besitzen, so liegt in jeder a posteriori konstruierten Einheitsformel ein Überfliegen jener Wirklichkeiten, die sich dem Bewußtsein des dogmatisch schließenden Philosophen bis zur Prägung seiner Einheitsformel entzogen haben.

Man wird fragen: Ist dann nicht auch die Einheitsformel des kritischen Philosophen fragmentarisch, da ihm ja auch nicht das Gesamtfaktum aller Wissenschaften zur Verfügung steht, um daraus das allgemein und notwendig gültige Ansich zu deduzieren? Aber dieser Einwand wird sofort hinfällig, wenn man das Wesen der Transzendentalphilosophie genauer betrachtet. Der kritische Philosoph erstrebt keine Einheit des Seins, sondern eine Einheit des wissenschaftlichen Gesamtbewußtseins, die sich nur in der Einheit der Methode bekundet. Folgert man aber weiter, daß dann auch die Einheit der Methode nur a posteriori erschlossen wird, so ist die Antwort darauf, daß die aus den wissenschaftlichen Fakta ermittelte Einheitsmethode immer nur anti-

zipatorischen und daher provisorischen Charakter hat. Gerade die Möglichkeit einer ewig an dem Gang der Wissenschaft sich orientierenden Revision der Methode bestimmt das Wesen dieser Methode selbst. Daher kann es keinerlei Fakta geben, die zu einem Durchbruch dieser Methode führen, weil diese Methode der Methoden jenseits aller Fakten steht, ohne doch den Zusammenhang mit ihnen preiszugeben. Auch hier herrscht als oberstes Prinzip das Gesetz der Korrelativität: Keine Methode ohne Bezugnahme auf die wissenschaftlichen Gegenstände, keine Gegenstände ohne Bezugnahme auf die Methode.

Man wird freilich erwidern, daß auch bei dieser Problemlage der empirische und aposteriorische Charakter noch nicht völlig getilgt sei, weil jedenfalls die nur aposteriorisch zu ermittelnde wissenschaftliche Faktizität ein integrierendes Glied dieser Korrelativität bildet. Darauf ist jedoch zu sagen, daß der die Methode beeinflussende Gegenstand gar nicht der Empirie angehört, sondern aus der Methode selbst stammt und somit Fleisch von ihrem Fleische ist. Nur das Bewußtwerden dieser Gegenstände hängt von der Zeit ab, keineswegs aber ihre erkenntniskritische Geltung; denn in dieser Hinsicht stellen sie ein Gefüge dar, dessen Komponenten jene Relationen bilden, die sich restlos aus dem methodischen Ansich ableiten lassen. Dadurch haben die Dinge selbst apriorischen Charakter.

Ganz anders aber liegen die Verhältnisse in der dogmatisierenden Philosophie. Die Gegenstände, die hier aus dem Urprinzip abgeleitet werden, bedürfen keineswegs erst der Umschaltung in methodische Relationen, wie bei der transzendentalen Methode; sie werden einfach in ihrer massiven Erscheinungsform übernommen, um dank eines metaphysischen salto mortale dem Urprinzip assimiliert zu werden. Aber gerade in dieser von keiner methodischen Umformung berührten sinnlichen Integrität dokumentieren sich die Gegenstände als eine von Hause aus bestehende Heterogenität gegenüber dem Urprinzip, und die künstliche Überdachung beider einander widerstrebenden Instanzen macht erst recht den aposterioren Charakter der Gegenstände offenkundig. Denn jede einem aprioren Gegenstand entgegengesetzte Heterogenität muß notwendig aposteriore Geltung aufweisen.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich also, daß sich die von Spinoza hergestellte Identität zwischen Denken und Ausdehnung

keineswegs mit der Kantischen Korrelativität zwischen diesen Faktoren deckt. Denn das darf man bei der Korrelativität niemals übersehen, daß die *logische Valenz* der Glieder keineswegs gleichmäßig verteilt ist. Wenn hier etwa von einer Gleichheit zwischen Denken und Ausdehnung gesprochen wird, wenn also die geometrischen und mehrdimensionalen Gebilde auf das Denken zurückgeführt und dadurch als Denkgebilde ausgegeben werden, so ist damit einfach die logische *Übervalenz des Denkens* ausgesprochen, keineswegs die logische Gleichheit der Valenzen.

Dieser Gedanke liegt auch dem Begriff der *geometrischen Methode* zugrunde, die Spinoza gar zu gern als das *Paradigma* jener Gleichung bezeichnen möchte, dessen richtige Auswertung ihm freilich nicht gelungen ist, weil er sonst unmöglich die Gleichung zwischen Denken und Ausdehnung mit Identität verwechselt hätte. Und Spinoza *mußte* den Sinn dieser Gleichung verfehlen, weil eben dem Begriff der Korrelativität mit seinen abgestuften Valenzverhältnissen der Begriff des Zweckes im Blute liegt, also jener Begriff, den Spinoza zu bekämpfen nicht müde wird.

Mag deshalb Spinoza in seinen dem Geiste gewidmeten Definitionen die des *Körpers* an die Spitze stellen: Die Einheit zwischen Geist und Natur, die nur in der Korrelativität der Glieder die *Souveränität* des Geistes begründet, hat er nicht erreicht, und damit ist seinem System auch jene Wissenschaft erzeugende Geltung versagt geblieben, die sich an die Philosophie des wissenschaftlichen Idealismus knüpft. Denn im Prinzip der Korrelativität liegt nicht nur die Souveränität des Geistes, sondern auch seine idealisierende Kraft, die Natur auf dem Wege unendlicher Prozeßbildung dem Geiste *allmählich*, d. h. in unendlicher *Zeit* anzugleichen. Die *Zeit* aber bildet für Spinoza einen Begriff, der sein System annulliert, weil Identität und Zeit eine unauflösbare Kontradiktion involvieren.

Kann somit Spinoza auf Grund der bisherigen Beweisgänge keineswegs als ein Vertreter der Transzendentalphilosophie angesprochen werden, so scheint doch mit der dritten Definition eine Wendung in der Beurteilung Spinozas eintreten zu müssen: Er spricht hier von der Autonomie der Idee: „Unter *Idee* verstehe ich einen Begriff des Geistes, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.“ Und dazu die Erläuterung: „Ich sage

lieber Begriff als Wahrnehmung, weil das Wort Wahrnehmung anzudeuten scheint, daß der Geist von dem Objekt leidet, während Begriff eine Tätigkeit des Geistes auszudrücken scheint."

Hier wird also mit der vollen Aktivität des Denkens Ernst gemacht. Gänzlich unabhängig von den Objekten entwirft das Denken seine Konzeptionen, die als Ideen nur in dem Denken den Rechts- und Realgrund ihres Seins erblicken, weil der Geist als Urheber der Idee „ein denkendes Ding" ist. Und damit ja niemand die Spontaneität des Ideendenkens trübe, fügt Spinoza zur Erläuterung hinzu, daß er mit Vorbedacht den Ausdruck Begriff im Gegensatze zur Wahrnehmung gewählt habe, denn nur hierdurch sei die vom Geiste beanspruchte Unabhängigkeit von seinem Objekte gewahrt.

In der Tat kann man wohl kaum mit größerer Energie die unabhängige Position des Denkens behaupten. Unwillkürlich muß man hier an den Satz von Leibniz denken: Imo extensione prius. Wie aber stimmt dann zu dieser Spinozistischen Suprematie des Geistes die Identität zwischen Geist und Ausdehnung bzw. zwischen Geist und Körper? Man wird sagen, Ausdehnung und Körper gehören gleichfalls zum Ressort des Geistes. Was bleibt aber dann noch an Objekten übrig, denen gegenüber der Geist seine Selbständigkeit bekundet?

Viel wichtiger noch ist die andere Frage: Wenn sich der Geist im Denken als unabhängig vom Objekt zeigt, so muß doch das Objekt eine Existenz auch ohne den Geist besitzen; woher bezieht dann aber das Objekt seine Existenz? Läuft nicht diese ganze Auffassung auf die Aristotelisch-scholastische Interpretation des Platonismus hinaus, daß mit der Welt des empirischen eine Welt des spiritualistischen Seins parallel einhergeht? Wer wirklich an der kritischen Philosophie Orientierung sucht, der muß diese Unabhängigkeit des Geistes deshalb behaupten, weil der denkende Geist der Erzeuger der Objekte ist, die sich ohne ihn überhaupt nicht in den Bereich des Bewußtseins heben lassen.

Noch klarer tritt diese Inkongruenz zwischen Spinoza und Kant aus der Erläuterung hervor. Spinoza weist dem Begriffe volle Aktivität zu, während die Wahrnehmung die Passivität des Geistes voraussetzt. Nach Kantischem Denken hat hier Spinoza die Güter völlig ungerecht verteilt: Weder ist

der Begriff völlig aktiv, noch die Wahrnehmung völlig passiv. Der Begriff ist für Kant von teleologischer Struktur, er setzt die Gegenstände der Empfindung und Wahrnehmung als gegeben voraus, um sie auf dem Wege teleologischer Transformation für ihre Auflösung in kausale Relationen vorzubereiten. Ohne die durch die Wahrnehmung bedingte Gegebenheit der Dinge ist also die Funktion des Begriffs gänzlich ausgeschaltet.

Die Wahrnehmung andererseits ist keineswegs kategorienfrei, also völlig passiv. Denn die ihr eigentümliche Anordnung der reinen Empfindungsgegenstände nach dem Wann, dem Wo, dem Wieviel setzt eine Tätigkeit voraus, die keineswegs in den Dingen selbst liegt, sondern aus dem Geiste an die Dinge herangebracht wird, um sie überhaupt erst reif für ihre logische Behandlung zu machen. Ja, selbst die obersten Begriffe der Begriffe, die Kategorien und deren Urbegriff können sich nicht vollständig von dem Endlichen emanzipieren, weil sie nur Sinn und Bedeutung für das Endliche haben. Der Begriff der Antizipation bedeutet stets eine Vorwegnahme ranglogisch minderwertigerer Instanzen, mit welchen der Urbegriff ein korrelatives Verhältnis eingeht. Wo über diese Korrelation hinweggeschritten wird, da entsteht das selbstgenügsame Denken des Spiritualismus, aber nicht das des Kritizismus. Und wie man aus der Sphäre des spiritualistischen Denkens in die der Wirklichkeit gelangen kann, ist ein Geheimnis, das zu lüften nur dem Dogmatismus vorbehalten bleibt, sofern er usurpatorisch nur jenen Inhalt aus dem obersten Seinsbegriff ableitet, den er mit der gleichen Eigenmacht unmittelbar vorher in diesen Begriff hineingetragen hat. Von einer systematischen Aufteilung des Urbegriffs in seine in ihm zusammengeschlossenen Inhalte kann schon deshalb keine Rede sein, weil dieser Urbegriff überhaupt keine Summierung der Inhalte vollzieht, sondern nur eine metaphysische Etikette von rein subjektiv konventioneller Bedeutung darstellt. Tatsächlich muß ja dieser Urbegriff im Sinne der dogmatischen Philosophie völlig inhaltslos sein, weil er seinen Beruf um so sicherer erfüllt, je ärmer er an Inhalten ist. Denn nach dem Aristotelischen Prinzip der Seinsgegensätze kann der Urheber des Seins nur in der Negation des von ihm herrührenden Seins seinem Wesen entsprechen. Dieses Aristotelische Nichtsein (οὐκ ὄν) ist freilich streng zu scheiden von dem Platonischen (μή ὄν). Das erstgenannte Nichtsein ist reine

Negation, also ein wirkliches Nichts, das letztere aber ist höchstes Sein (τὸ ὄντως ὄν), weil es den Durchgangspunkt von dem empirischen zum transzendental methodischen Sein bildet.

Fragen wir nun, welchen Beruf der dogmatische Urbegriff zu erfüllen hat, so lautet die Antwort: einen rein illusionären, denn er soll die metaphysische Wißbegier, das sogenannte „metaphysische Bedürfnis" endgültig befriedigen. Da aber diese metaphysische Wißbegier schon mit Rücksicht auf die ewig neu hervortretenden Probleme und Problemkomplexe immer nur provisorisch gestillt werden kann, so sind alle Lösungen dem Odium der Illusion verfallen.

Ganz anders verhält es sich bei der transzendentalen Philosophie. Hier handelt es sich nicht um die Befriedigung eines metaphysischen, sondern um die eines logischen Bedürfnisses, sofern die in den verschiedenen Wissenschaften besprochenen Fragen und Antworten auf eine gemeinschaftliche methodische Grundformel zurückgeführt werden, um hierdurch die Einheit des Denkens als die Einheit der Kultur zu verbürgen. Gewiß bilden auch Wollen und Fühlen Inhalte des Kulturbewußtseins, aber diese Inhalte müssen in ihren methodischen Einheitsformeln der Einheit des Denkens untergeordnet werden, soll überhaupt eine allgemeine Kultureinheit möglich sein. Eine solche Suprematie des Denkens bedeutet aber keineswegs eine Reduktion aller übrigen Kulturinhalte auf das Denken, also eine Nivellierung aller Unterschiede innerhalb des Bewußtseins, sondern sie besagt nur, daß der Begriff der Einheit innerhalb der einzelnen Bewußtseinsgebiete die gleichen charakteristischen Züge aufweisen muß wie beim Denken, nämlich die Korrelativität zwischen Einheit und unendlicher Vielheit. Deshalb kann dieses logische Prinzip als überlogisches Moment bezeichnet werden, weil es allen Bewußtseinseinrichtungen als das gemeinsame methodische Grundmotiv voraufgeht. Ein solches Grundmotiv, wie es sich hier in der Einheit der unendlichen Mehrheit enthüllt, kann mithin schon deshalb in keiner Antwort eine befriedigende Lösung der Einheitsfrage erblicken, weil diese Einheit ebensogut eine neue Antwort wie eine neue Frage fordert. Für den Transzendentalphilosophen kann also nur in der ewigen Nichtbefriedigung des metaphysischen Bedürfnisses die Befriedigung seines Einheitsbedürfnisses erblickt werden.

In der metaphysizierenden Philosophie soll also mit dem Urbegriff die Fragestellung absolut erledigt sein, in der kritischen Philosophie wird mit dem Urbegriffe die Fragestellung ins Unendliche hinein erweitert und damit die Arbeit am Bau der Kultur mit der größten Intensität gefördert. Daher wirkt der Urbegriff der dogmatischen Philosophie kontemplativ-statisch, der der kritischen aber anregend-dynamisch. Hier also kultureller Fortschritt, dort kultureller Stillstand. Deshalb ist die Inhaltsleere des kritischen Urbegriffs in ihren Wirkungen keineswegs mit der des dogmatischen Urbegriffs identisch. Dort bedeutet sie die durch unendliche Arbeitsleistung bedingte höchste Inhaltsfülle, hier aber die absolute Vernichtung des Seins überhaupt. Daher ist die kulturelle Fruchtbarkeit der sicherste Prüfstein für die Zugehörigkeit eines Begriffs zum kritischen Schulsystem.

Wie unmöglich die Ableitung von Inhalten aus dem dogmatischen Oberbegriff ist, geht schon daraus hervor, daß hier zwischen Begriff und Sein eine völlige Heterogonie herrscht, sofern Begriff und Empfindungsgegenstand niemals miteinander eine logische Gemeinschaft eingehen. Nur in der kritischen Philosophie wird die harmonische, nicht die identische Vereinigung zwischen Begriff und Empfindung immer möglich sein, weil beide Antipoden durch ihre Projektion auf die neutrale Gemeinschaftsebene des wissenschaftlichen Seins ein homogenes Verhältnis eingehen, das jederzeit eine gegenseitige Reduktion und Resolution ermöglicht.

Es ist nunmehr die Frage zu beantworten: Läßt auch die Spinozistische Begriffsbildung, insbesondere die Spitze des Systems, die Idee, eine solche Auffassung zu, wie sie der kritischen Philosophie eigentümlich ist? Ist sie gleich den Kantischen Urbegriffen, den Kategorien, auf das „Bathos der Erfahrung“, auf die Wissenschaft eingestellt, um ihre qualitative und quantitative Erweiterung zu realisieren? Besteht auch bei der Spinozistischen Idee die Möglichkeit, durch eine Transformation in wissenschaftliche Relationen einen Ausgleich zwischen Denken, Erfahrung und Empfindung herbeizurufen? Läßt sich insbesondere die oberste aller Ideen, die adäquate Idee, mit den Kantischen Kategorien als den Ideen des Verstandes in eine Reihe stellen?

Spinoza schreibt: „Unter adäquater Idee verstehe ich

eine Idee, welche, sofern sie an sich und ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird, alle Eigenschaften oder innerlichen Merkmale (denominationes intrinsecas) einer wahren Idee hat.“ Dazu die Explikation: Ich sage innerlichen, damit ich das ausschließe, was äußerlich ist, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstande (ideatum).“

Auch diese Sätze klingen wieder völlig idealistisch. Es spricht aus ihnen die Selbstemanzipation der Vernunft, die ihre Konzeptionen ohne Rücksicht auf empirische Motive vollzieht; denn es ist ihr gleichgültig, ob der Gegenstand des Entwurfes, das Objekt, mit dem Entwurfe selbst, d. h. mit der Idee übereinstimmt oder nicht; denn die Realität einer Idee — so könnte man Kantisch hinzudenken — hängt von den inneren, d. h. methodischen Bedingungen ab, die zu ihrer Konzeption führten, keineswegs aber von dem sinnlichen Gegenstande, der mit der Idee „kongruieren“ soll. Denn schließlich kann eine solche Kongruenz niemals zur Identität, sondern nur zur Annäherung führen, soll nicht die Unendlichkeit der Forschung unterbunden werden; beruht doch gerade auf dieser ewigen Divergenz zwischen Begriff und Gegenstand der unermüdliche Trieb der Wissenschaft, diesen Gegensatz zu überbrücken, ohne daß ihr dies jemals gelingen könnte.

Versteht nun wirklich Spinoza unter dem Begriffe der adäquaten Idee eine derartige Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Vernunft von allen Erfahrungsmomenten, so spricht nichts dagegen, ihn als einen recht energischen Vorläufer Kants zu bezeichnen. An dieser Interpretation stört nur die eine Bemerkung Spinozas, daß die adäquate Idee nur insofern ihre völlige Unabhängigkeit von der Empirie wahren könne, „sofern sie an sich und ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird“. Kann ein Denkgebilde bei all seiner Unabhängigkeit von der Empirie im Kantischen Sinne „an sich und ohne Beziehung zum Objekt“ Gegenstand der Betrachtung sein? Gibt es ein solch selbstherrisches Denken, das die Beziehung zum Objekt verschmähen kann, verschmähen darf? Hat das Denken überhaupt einen Sinn, wenn es nicht zum Gegenstande hin gravitiert, in ihm nicht Zweck und Ziel all seiner Tätigkeit erblickt? Gerade in der Gegenständlichkeit des Denkens, also in der Erzeugung des Gegenstandes sieht die kritische Philosophie die Legitimation ihres eigenen Seins; ohne dieses Abzwecken auf den Gegenstand

bleibt das Denken ein spiritualistisches, aber kein idealistisches, wobei selbstverständlich die Materialien dieses Denkgebildes nur aus dem Reiche der Erfahrung stammen, um nach vollzogener Vergegenständlichung mit einem metaphysisch-spiritualistischen Vorzeichen versehen zu werden. Wer freilich, wie Spinoza, die Idee des Zweckes aus dem Repertoire seiner philosophischen Begriffswelt ausschaltet, der muß allerdings den Gedanken als absurd bezeichnen, daß das Denken im Dienste eines Gegenstandes stehe. Daß bei einem solchen teleologischen Oberprinzip der kausale Bestimmungsgrund in dem Aufbau des Gegenstandes nicht irritiert wird, bedarf keines Beweises. Die Kantische Problemlage sieht ja gerade in dem völligen Sichauswirken des Kausalmotivs eine unbewußte Erfüllung teleologischer Maximen, weil das teleologische Motiv eine höhere ranglogische Valenz als das kausale aufweist[1]).

Aus dieser ganzen Diskussion folgt also, daß auch die Definition der adäquaten Idee keineswegs den Geist des Kritizismus atmet. In Wahrheit scheint sie nur eine Erneuerung des ante rem-Begriffs darzustellen, während die Gegenstände, die Ideata, das in re und post rem verkörpern. Mit dieser Unterscheidung hätte dann auch Spinoza die Attribute des Denkens und der Ausdehnung von deren Modi metaphysisch getrennt. Die Attribute, d. h. die adäquaten Ideen sind vor den Dingen, die Modi sind nach den Ideen entstanden. Damit wäre freilich ein Begriff auf den Schild gehoben, der Spinoza bis jetzt als völlig gegenstandslos erschien: Die Zeit. Bedeutet aber die Aufnahme dieses Begriffs nicht eine völlige Schwenkung in Spinozas Denken? Läßt sich dann der Begriff der zeitlosen Notwendigkeit noch aufrecht erhalten? Auf welche Weise sucht Spinoza diesem Dilemma zu entgehen?.

Aus der achten Definition des ersten Teiles mit ihrer Erläuterung geht hervor, daß Spinoza unter Ewigkeit, d. h. unter einer anfangs- und endlosen Zeit die „Existenz selbst“ versteht, „sofern sie aus der bloßen Definition des ewigen Dinges als notwendig folgend begriffen wird“. Folgerichtig muß dann Spinoza unter einer begrenzten Zeit eine Zeit mit Anfang und Ende verstehen, denn eine anfangslose endliche Zeit ist ein ebenso undenkbarer Begriff wie eine endlose entstandene Zeit, da Ende

[1]) Vgl. Kellermann, Das Ideal im System der Kantischen Philosophie, S. 136.

und Anfang völlig relative und daher vertauschbare Begriffe sind. Es gibt also nur eine unendliche und eine endliche Zeit. Diese endliche Zeit erfährt nun in der fünften Definition folgende Charakteristik: „Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung der Existenz.“ Dazu die Erläuterung: „Ich sage unbestimmt, weil sie durch die eigene Natur des existierenden Dinges nicht bestimmt werden kann, und ebensowenig von der wirkenden Ursache, weil nämlich diese die Existenz des Dinges notwendig setzt, nicht aber aufhebt.“

Man wird sich zunächst daran stoßen, daß hier von Dauer (duratio) die Rede ist, aber nicht von Zeit (tempus). Indessen erhellt aus der Erläuterung zur achten Definition im ersten Teile, daß die Dauer der Zeit gleichzusetzen ist (per durátionem aut tempus). Da nun Spinoza die unendliche Zeit in der erwähnten Definition im ersten Teile als unzureichende Bestimmung ablehnt, so bleibt für ihn nur noch die endliche Zeit, die Spinoza mit dem transitorischen Charakter gewisser Existenzen in Zusammenhang bringt. Danach hat der Begriff der Unbestimmtheit bei Spinoza eine Bedeutung, die der landläufigen direkt entgegensteht. Unbestimmte Dauer bedeutet für Spinoza den möglichen Abbruch der Dauer, während die bestimmte Dauer die Ewigkeit (aeternitas) besagt. Diese verschiedenen Arten der Dauer sind nun für Spinoza keine selbständigen kategorialen Bestimmungen, sondern sie hängen mit dem Charakter jenes Begriffs zusammen, der diese Existenzen als notwendig oder nicht notwendig setzt. Dadurch verliert der Zeitbegriff alle wesentliche Bedeutung, er ist nur ein anderer Ausdruck für die Notwendigkeit bzw. Zufälligkeit bestimmter Existenzen: Ewig heißt notwendig, zeitlich beschränkt — zufällig.

Wie läßt sich aber eine derartige Bestimmung mit jener These in Einklang bringen, die in den adäquaten Ideen eine ante rem-, in den Modi aber eine post rem-Relation sieht? Die Beantwortung ist nicht schwierig: Die adäquaten Ideen sind notwendig, daher ante rem, die Modi sind aus der eigenen Natur ihrer selbst, nicht als notwendig gesetzt, abzuleiten, daher post rem. Wenn aber die Modi nicht als notwendig gesetzt gelten, wie kann man dann den ihnen übergeordneten Attributen, den adäquaten Ideen, Notwendigkeitscharakter beilegen, da doch aus ihrem Schoße nicht-notwendige Dinge hervorgehen? Und welcher Sphäre sollen diese Modi ihre Unabhängigkeit von der Notwendigkeit verdanken? Sagt nicht Spinoza im neunundzwanzigsten Lehrsatz

des ersten Teiles, daß es in der Natur nichts Zufälliges gibt, sondern alles vermöge der göttlichen Natur bestimmt sei? Ganz besonders spricht gegen die erwähnten Konsequenzen der einundzwanzigste Lehrsatz des ersten Teiles: „Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, mußte immer und unendlich existieren, oder ist eben durch dieses Attribut ewig und unendlich.“ Für Spinoza gibt es also nur eine Alternative: Entweder er unterwirft die Modi vollständig dem Ressort der Attribute, dann muß zwischen Attribut und Modus Wesensgemeinschaft herrschen, wobei nur fraglich bleibt, auf welche erkenntnistheoretische Instanz der Unterschied zwischen Attribut und Modus zurückgeführt werden soll. Oder er sieht in der Stellung der Modi eine von Attribut und Substanz unabhängige Relation, dann aber ist — der Einheitscharakter des Systems völlig gebrochen; denn man wird kaum in der Lage sein, dasjenige Motiv ausfindig zu machen, das zwischen Attribut und Modus eine unlösbare Einheitsbeziehung begründet.

Wiederum zeigt sich das Ringen Spinozas mit der Lösung des Problems: Auf welche Weise läßt sich die gleichzeitige Einheit und Verschiedenheit der Modi gegenüber den Attributen aufrecht erhalten, und wiederum bietet Spinoza Lösungsversuche, die die Sachlage noch mehr verwirren und verdunkeln. Jedenfalls ist dieses Problem mit Spinozas Zeitdefinition in keiner Weise zu lösen. Daß übrigens diese Zeitform mit der Kantischen so gut wie nichts Gemeinsames hat, bedarf wohl kaum der Erwähnung. Gerade der Kantische Unendlichkeitscharakter der Zeit wird von Spinoza bestritten. Damit aber ist die Einreihung der Zeit in das System kategorialer Denkmittel für immer ausgeschlossen. Tatsächlich hebt ja Spinoza hervor, daß die Zeit eine mit der Existenz der Objekte notwendig zusammenhängende Bestimmung sei, daß sie also genau wie die Bewegung nicht idealistischen, sondern materialistischen Charakter besitzt. Auch diese Auffassung liegt in der Spinozistischen Meinung begründet, daß es nur eine endliche Zeit gibt, die sich deshalb nur als Bestimmungsmittel der modalen Einzeldinge brauchbar erweist, daß es aber keineswegs eine ewige, d. h. idealistisch unendliche Zeit gibt.

Man könnte freilich erwidern: Ist nicht auch für Kant die Zeit ein Bestimmungsmittel für endliche Gegenstände? Muß nicht auch bei ihm die Zeit jene Rolle vertreten, die eine erkenntnis-

theoretische Fassung des Einzelgegenstandes überhaupt erst möglich macht? Rein äußerlich betrachtet, hat dieser Einwand gewiß vieles für sich — nur verkennt er völlig die idealistische Problematik. Ist denn die Kantische Erfassung des Gegenstandes durch das Wann und Wo bereits abgeschlossen? Ist der Gegenstand schon erfaßt, wenn ich sage, er existiert in diesem oder jenem Zeit-Raum? Diese erste vorläufige Fixierung ist nur die Vorbereitung für jenen erkenntnistheoretischen Prozeß, der den Gegenstand in die Sphäre der Ewigkeit hineinführen will, um ihn dann synthetisch aufbauend aus der Unendlichkeitsregion restlos abzuleiten. Daher ist bei Kant die zeiträumliche Fixierung nur das Mittel, um die in dem begrifflich erfaßten Gegenstande sich wirksam erweisenden kategorialen Elemente als Ewigkeitswerte zu deklarieren und zu rekognoszieren, also auch die den Gegenstand konstituierenden Raum- und Zeit-Komponenten auf ihren idealen Ursprung zurückzuführen. So spricht sich bereits in der ersten Zeit-Raumbestimmung eine Unendlichkeitsleistung aus.

Bei Spinoza jedoch ist die im Einzelding sich manifestierende Zeitbestimmung keineswegs der erste notwendige Ansatz für die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, sondern — im Gegenteil — ein Mittel, um den Endlichkeitscharakter des Einzeldings für alle Zeit festzuhalten. Und Spinoza muß diese Auffassung teilen, weil ihm der erzeugende Charakter aller aus der Unendlichkeit stammenden Relationen, also auch der der Zeit ein noch völlig unbekannter Begriff ist. Dies erhellt namentlich aus der achten Definition des ersten Teiles, wo er die Existenz als das Wesen des Dinges weit über den Begriff der anfangs- und endlosen Zeit, der Ewigkeit, stellt. Unmöglich wäre eine solche Auffassung, wenn Spinoza gleich Kant die Zeit zu den konstituierenden Faktoren der Dinge, selbst der Idee rechnete. Aber eine sogenannte konstituierende, erzeugende Funktion darf es ja für Spinoza überhaupt nicht geben, da das Wesen schon längst seine Struktur erhalten hat, bevor überhaupt irgendein Begriff seine Wirksamkeit entfaltet. Man kann für Spinoza direkt die Formel prägen: Wo die Funktion beginnt, da ist das Wesen eines Dinges seiner Unendlichkeit beraubt.

Es gewinnt nun den Anschein, als ob Spinoza selbst den Begriff der Zeit nicht für geeignet hält, einen definitiven Unterschied zwischen Idee und Attribut festzulegen. Er zieht deshalb einen neuen Begriff heran, der bis jetzt noch kaum erwähnt wurde,

den Begriff der Realität. In seiner sechsten Definition schreibt Spinoza: „Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich ein und dasselbe.“ Zunächst muß man fragen: Was beabsichtigt Spinoza mit dieser Gleichung? Waren vielleicht manche Philosophen der Meinung, daß beide Glieder dieser Gleichung a priori getrennte Instanzen darstellen? Die Unterscheidung hätte einen Sinn für Kant, der in der Realität das Urgesetz des Seins sieht, während die Vollkommenheit das verwirklichte Urgesetz repräsentiert. Beide Begriffe verhalten sich also zueinander wie Ursprung und Ziel. Kann es aber eine solche Unterscheidung für Spinoza geben, der den Begriff des Zieles a limine als absurd ablehnt? Oder wollte etwa Spinoza gerade mit seiner Definition die Erklärung abgeben, daß für ihn die Unterschiede zwischen Urgesetz und Vollendung, zwischen Vergangenheit und Zukunft überhaupt nicht existieren, da sub specie aeternitatis der Begriff der zeitlich prozessualen Entwicklung weder ein metaphysisches noch ein logisches Heimatsrecht besitze? Man wird diese Frage kaum verneinen können. Bei ihrer Bejahung ergibt sich dann auch ein natürlicher Zusammenhang zwischen der sechsten und fünften Definition: Weil der eigentliche Zeitbegriff im System Spinozas keine Stätte hat, muß auch der Unterschied zwischen Ursprung und Ziel, zwischen Realität und Vollkommenheit in Wegfall kommen. Die Realität ist von Hause aus bereits verwirklicht, weil sie keine Aufgabe der Vollendung ausspricht, sondern die bereits erfüllte und gegebene Vollendung in sich selbst zur Darstellung bringt. Daher ist auch bei Spinoza Gott Ursprungs- und Zielbegriff zugleich, während er für Kant ausschließlich als moralische Idee nur Zielbegriff ist. Wer ferner weiß, daß derartige Kontroversen in der mittelalterlichen, insbesondere in der arabisch-jüdischen Philosophie wiederholt auftauchen, der wird sich nicht wundern, wenn ihnen auch Spinoza Rechnung trägt. Um so begreiflicher ist dies, als Spinoza mit dieser Gleichung ein vorzügliches Mittel besitzt, um Attribute und Modus definitorisch streng auseinanderzuhalten: Das Attribut bzw. die adäquate Idee ist Realität und Vollendung zugleich, während der Modus als Wirkungssubjekt real, als Wirkungsobjekt aber unvollkommen ist.

Auch hier springt wieder der methodologische Unterschied zwischen Spinozismus und Kritizismus unmittelbar in die Augen. Während nach Kant der Geltungswert des

Modus, d. h. des wissenschaftlichen *Einzelproblems* gegenüber dem endgültig erzeugten Zielgegenstand ein geringerer ist, so markiert er doch einen höheren Geltungswert gegenüber dem logischen Urgesetz, wie es sich in der *Realität* enthüllt. Die definitorisch entworfene Realität ist immer nur *Aufgabe*, in welcher der zu konstituierende Gegenstand paradigmenartig vorgezeichnet ist, während das dieser Realität entsprechende *Einzelproblem* doch bis zu einem gewissen Grade einer *Verwirklichung* der Realität gleichkommt, also in der Erfüllung der Realitätsaufgabe ein ranglogisches *Plus* gegenüber der Realität bedeutet. Wenn aber — wie bei Spinoza — die Realität mit der Vollendung identisch ist, so bleibt auf alle Fälle der Modus ein gewaltiges ranglogisches *Minus* gegenüber der Realität.

Daß letzten Endes diese Identität zwischen Realität und Vollkommenheit einerseits und ihre Trennung andererseits auf eine Degradation des *Zeitbegriffs* hinausläuft, kann man besonders aus der siebenten Definition ersehen, wo Spinoza den an Unvollkommenheit krankenden Modus *endlich* und in bezug auf *seine Existenz beschränkt* nennt. Und diese Unvollkommenheit steigert sich noch dadurch, daß mancher *Modus* auch in seiner *Realität*, d. h. in der von ihm ausgehenden *Wirkungsrelation* insofern beschränkt ist, als er erst im Verein mit anderen Modi diese Wirkung erzeugen kann. Spinoza schreibt: „Unter *Einzeldinge* verstehe ich Dinge, welche *endlich* sind und eine beschränkte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen in einer Tätigkeit so zusammenwirken, daß sie alle zugleich die Ursache einer Wirkung sind, so betrachte ich sie alle insofern als ein Einzelding.“

Von vornherein muß man die Frage stellen, wie ist die *Endlichkeit* eines Dinges, auch die eines Einzeldinges möglich, wenn — nach dem sechsunddreißigsten Lehrsatze des ersten Teiles „nichts existiert, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgte“. Denn die funktionalen Wirkungen, die von einem Dinge ausgehen, bleiben ja ewig bestehen, mögen sie auch in den neuen Gebilden, in die sie eingehen, unendlich viele Mutationen erleben. Wie kann also Spinoza irgendeinem Dinge einen Endlichkeitscharakter beilegen, wenn es eine Endlichkeit funktionaler Relationen überhaupt nicht gibt? Hier sind nur zwei Lösungen möglich. *Entweder* sieht Spinoza in dem Einzelding ein rein teleologisches Gebilde, das natürlich sein Eigenrecht auf Existenz

sofort verliert, sobald es seine Auflösung in kausal-funktionale Relationen gefunden hat. Oder der Modus ist für Spinoza trotz seiner funktionalen Struktur noch ein apartes Sein auf ontologischer Grundlage, das allein der Endlichkeit verfällt.

Was nun den ersten Teil der Alternative betrifft, so ist er schon deshalb abzulehnen, weil bekanntlich Spinoza das Recht eines Zweckprinzips grundsätzlich bestreitet. In bezug auf den zweiten Teil jedoch, der neben dem ewigen funktionalen Sein noch ein apartes ontologisches Sein von temporärem Charakter stabiliert, muß man erneut die Frage stellen: Was hat der Modus verschuldet, daß sein ontologischer Teil der Vergänglichkeit preisgegeben werden soll? Kann er überhaupt von endlicher Dauer sein, wenn er notwendig aus einem Substrat folgt, das selbst unvergänglich ist? Fast scheint es, als ob Spinoza bei seiner Endlichkeitsdefinition nur an den funktionalen Charakter des Einzeldings denkt, sofern dieser wenigstens graduell von der Funktion des Attributs verschieden ist. So kommt es vor, wie Spinoza im zweiten Teile seiner Definition ausführt, daß sich zuweilen die Funktionen mehrerer Einzeldinge zusammenschließen müssen, bis sie eine einzige Wirkung erzielen, so daß erst mehrere Modi zusammen einen wahrhaften Modus darstellen. Dieses Minus an funktionaler Wirksamkeit innerhalb der Modi im Vergleich zu der unendlichen Wirkungsfülle der Attribute scheint nun Spinoza als das Wesen der Endlichkeit bezeichnen zu wollen. Wenn aber erst eine Mehrheit von Individuen einen Wirkungsaffekt erzeugt, woran soll man dann das Wesen jenes Einzelindividuums erkennen, das eine an dem Gesamteffekt mitwirkende Potenz ist? Bildet hier nicht doch wieder das Individuum einen Begriff, der außerhalb funktionaler Wirkungseffekte steht? Wodurch unterscheidet sich dann die eine individuelle Komponente von der anderen? Also müssen für die Konstitution des Individuums doch andere als funktionale Momente in Betracht kommen? Was für Momente sollen dies sein? Vielleicht geben uns die Axiome auf diese Frage Auskunft. Das erste Axiom lautet: „Das Wesen des Menschen schließt nicht notwendige Existenz in sich; d. h. nach der Ordnung der Natur kann es ebenso geschehen, daß dieser oder jener Mensch existiert, als daß er nicht existiert.“

Hier zeigt sich also eine neue Definition des Modus: Seine Existenz ist nicht notwendig, d. h. sie ist nicht unbedingt in

der *Ordnung der Natur* beschlossen: Dieser oder jener Mensch *kann* existieren, er *muß* aber nicht existieren. Welcher metaphysischen oder kausallogischen Relation verdankt mithin der Mensch seine Existenz? Offenbar nur dem Motiv des *Zweckes*, das ja für Spinoza gleichbedeutend mit dem *Zufalle* ist. Also gäbe es doch — entgegen Spinozas früheren Ansichten — einen Zufall? Oder sollte gar die Existenz des *Zufalles*, die *nicht notwendige* Folge aus der Ordnung der Natur, als ein Akt substantialer Notwendigkeit gelten? Wir erhielten dann freilich einen Begriff der *notwendigen Nichtnotwendigkeit* — ein Denkgebilde, das doch als völlig *absurd* bezeichnet werden muß. Was für ein Denkgebilde soll der nicht notwendig existierende Mensch aber sonst sein? Noch komplizierter wird das Problem durch das zweite Axiom: „Der Mensch denkt.“ Hier wird also einem nichtnotwendigen Wesen ein Attribut beigelegt, das bekanntlich völlig substantialer Natur ist. Kann man aber eine solche Vereinigung zwischen den denkbar größten Gegensätzen vollziehen? In dem dritten Axiome beseitigt jedoch Spinoza diese letztgenannte Schwierigkeit, indem er darauf hinweist, daß die Idee auf die Formen des Denkens zum Zwecke ihrer Existenz nicht angewiesen sei. Er schreibt: „Modi des Denkens, wie Liebe, Begierde, und was sonst noch mit dem Namen Seelenaffekt bezeichnet wird, können nur dann gegeben sein, wenn in demselben Individuum eine Idee der geliebten, ersehnten usw. Sache gegeben ist. Aber eine Idee kann es geben, obgleich kein anderer Modus des Denkens vorhanden ist.“

Dieser Satz ist in mancher Hinsicht bedeutsam: *Zunächst* wird einmal die Unabhängigkeit der *Idee* von den sie repräsentierenden *Modi* festgestellt. Damit ist sofort ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden Instanzen gegeben: Die Modi bedürfen der Idee, aber die Idee bedarf nicht der Modi. Man kann daher bei den Modi nicht von einer durch sie bewirkten *Realisation* der Idee sprechen, weil bei der Idee *Realität* und *Realisation identische* Begriffe sind. Bei Kant freilich verhalten sich diese beiden Begriffe korrelativ zueinander. Ohne *Realisation* keine Idee und ohne *Idee* keine Realisation. Daher kann im Kritizismus die „Perfektion“, die Vollendung erst in der unendlichen Ferne der Zukunft liegen, niemals aber in der Idee als der unrealisierten Realität.

Zweitens wird in dieser Definition das *menschliche* Den-

ken als ein modales bestimmt, das nicht mehr mit dem göttlichen Denken verglichen werden darf, als der Modus mit den Attributen bzw. der Substanz. Der Satz: Der Mensch denkt, enthält also nicht mehr jenen unausgleichbaren Gegensatz, von dem oben die Rede war.

Hier aber könnte man eine neue Frage von prinzipieller Wichtigkeit stellen: Wenn die Idee oder genauer das göttliche Denken der Idee von dem menschlich psychologischen Denken so völlig unabhängig ist, wäre dann nicht doch wieder ein Beweis für die kritizistische Denkart Spinozas erbracht? Könnte man nicht sagen: Wie sich in dem kritischen Denken der methodische Geltungswert einer Idee völlig autonom gegenüber dem psychologischen Denken verhält, so verhält sich auch die Spinozistische Idee völlig selbständig gegenüber dem psychologischen Denken. Aber auch diese Illusion muß zerstört werden. Richtig ist, daß im Sinne Kants die Realität der Idee vollständig souverän gegenüber dem psychologischen Denken verfährt, soweit sich dieses jenseits aller methodologischen Gerechtsamen vollzieht, keineswegs aber kann sich die Realität der Idee ohne ständige Fühlung mit dem methodologischen Denken behaupten. Hier ist das Eine ohne das Andere eine logische Unmöglichkeit. Spinoza jedoch macht keinerlei Unterschied im Denken: Ob methodologisch oder psychologisch — es bleibt ohne jeden Einfluß auf die Realität der Idee, die völlig sicher auf dogmatischen Pfeilern ruht und jeder stützenden Realisation durch die Wissenschaft entraten kann. Auch in dieser Hinsicht weicht also Spinozas Realität der Idee in keiner Weise von der Aristotelisch-scholastisch gefaßten Präexistenz der Ideen ab. Denn auch ihm bedeutet die Realität der Idee kein methodologisches, d. h. ranglogisches Prius, sondern ein rein empirisch-zeitlich bestimmtes.

Nach all diesen Erörterungen bleibt somit immer noch die Frage offen: Auf welche logische Art gelange ich von der Einheit der Substanz zur Vielheit der Modi? Wie erreiche ich von der obersten Idee des Denkens aus die Vielheit der Ideen? Wie gewinne ich vom Attribute, d. h. von der Idee des Körpers aus die Mehrheit der Körper? Man könnte vielleicht sagen, die Idee des Denkens holt sich in der Mathematik kraft des ihm eigenen methodischen Charakters die Mehrheit der Ideen selbst herbei, wie dies etwa in der Cohenschen Logik des

Ursprungs der Fall ist. Indessen läßt sich hier sofort erwidern, eine solche Mehrheitserzeugung ist nur bei dem Grundgesetz der *Korrelativität* vorhanden, wo naturgemäß der Begriff der *Vielheit* ebenso ursprünglich mitgesetzt ist wie der Begriff der *Einheit*, soll überhaupt das Gesetz des Ursprungs, d. h. der Korrelativität zur Entfaltung gelangen. Demgemäß existieren diese beiden Extreme nicht als *identische* Begriffe, sondern als *kontinuierliche* Faktoren, die eben ständig auf die unendlich große Spannung hinweisen, die a priori zwischen ihnen waltet. Immerhin ließe sich bei der Idee des Denkens noch eher eine Möglichkeit konstruieren, die von der Einheit zur Vielheit führt, wofern auch in der Methode der *Euklidischen Geometrie* eine gewisse Korrelativität zwischen Einheit und Vielheit nicht zu verkennen ist, mag auch der Euklidischen Vielheit der Durchbruch zur *unendlichen Allheit* versagt bleiben. Wie aber steht es mit der Vielheit der Körper und zwar insbesondere jener Körper, die sich einer *mathematischen Fixierung* prinzipiell entziehen? Wie verhält es sich mit jenen Körperbestimmungen, die nur *teleologisch* fixierbar sind? Sollte vielleicht das *vierte Axiom* die Antwort auf diese Fragen enthalten: „Wir empfinden, daß ein Körper auf verschiedene Arten erregt werden kann"? Sollte wirklich für Spinoza in dem „Empfinden (sentimus)" die unangreifbare Beweisinstanz für die *verschiedene Artbildung* zu erblicken sein, welcher der Körper ausgesetzt ist? Sollten damit etwa *Empfindungswahrheiten* den mathematischen Wahrheiten gleichgestellt werden? Dann hätte Spinoza gerade jenem Prinzip entsprochen, das er in seinen übrigen Ausführungen nicht energisch genug bekämpfen konnte: Der Gleichstellung der *Teleologie* mit der *mathematisch-physikalischen* Urteilsbildung. Denn das kann füglich kaum bestritten werden, daß alle Empfindungen nur in teleologischer Denkart zu einer Aussage erhoben werden können, soll dieser Aussage ein gewisser Charakter *objektiver* Geltung zugesprochen werden. Spinoza aber würde dann weit über Kant hinausgehen: Kant nimmt zwar das teleologische Denkverfahren als berechtigt an, nur unterstellt er es als „vorbereitende" Maxime der Kausalität. Bei Spinoza wird jedoch völlige *Identität* zwischen Kausalität und Teleologie ausgesprochen, so daß die Mathematik wieder ihrer souveränen Stellung enthoben wird, die ihr Spinoza a priori gewährt. Dabei ist es gleichgültig, ob Spinoza die Er-

regungen als Denk- oder Körperformen auffaßt. Denn da für ihn Denken und Ausdehnung, also Geist und Körper gleichwertige Attribute sind, so hat er damit jede Art von Form der Mathematik gleichgesetzt — und somit den Unterschied zwischen Kausalität und Teleologie vernichtet.

Daß übrigens auch die Spontaneität des Denkens, selbst die des mathematischen, nicht allzu hoch von Spinoza eingeschätzt wird, geht besonders aus dem letzten Axiom (5) hervor: „Andere Einzeldinge als Körper und Denkmodi fühlen wir nicht, noch nehmen wir sie wahr.“ Die Denkformen sind mithin nicht Gegenstände des intelligierenden und kogitierenden Verfahrens, sondern der sentierenden oder perzipierenden Reflexion. Sie verdanken also ihre Existenz einem aposterioren, nicht aber einem aprioren Motive. Hätte wirklich Spinoza den methodischen Charakter der Mathematik und der an der Mathematik orientierten Substanz radikal durchdacht, so hätte er niemals die Formen des mathematischen Denkens perzipieren können, sondern er hätte sie — nach kritischer Methode — errechnen und erschließen müssen. Hier rächt es sich wieder einmal, daß Spinoza zum Oberbegriff der Mathematik die Geometrie und nicht die Zahl erhob. Sicher wäre er auch dann zu einer anderen Würdigung der Zeit gelangt. Denn nur im Rechnen allein, oder genauer im Errechnen, d. h. in der Deduktion der mathematischen Formen aus einem obersten Denkgesetz kommt die Spontaneität und Aktivität des Denkens restlos zum Durchbruch. Das ist das Geheimnis der Methode Descartes: Ich denke, d. h. ich rechne, also bin ich. Nur aus der im mathematischen Denken sich offenbarenden Spontaneität und Apriorität erhellt der ranglogische Höchstwert des Bewußtseins, sofern dieses in der Erzeugung denknotwendiger Realitäten seiner absoluten Souveränität in der Welt des Seins gewiß wird.

Das Einschlagen eines solchen Denkweges ist freilich nur dann möglich, wenn Philosophie und Wissenschaft genau aufeinander abgepaßt sind: Die Prinzipien der Philosophie gewinnen nur in den Denk-, d. h. Wissenschaftsformen ihre adäquate Ausprägung. Jenseits der Wissenschaft bleibt nur eine leere, tautologische Fiktion. Und gerade diese dogmatischen Erwägungen entstammende Fiktion einer selbstgenügsamen Substanz, wie sie von Spinoza proklamiert wird, zeigt klar und deutlich, daß bei ihm nicht die

13*

Methode des Denkens im Vordergrund seiner Philosophie steht, sondern die methodenfreie Metaphysik der alles nivellierenden Spekulation. Daß bei einer solchen die Unterschiede zwischen Kausalität und Teleologie verwischenden Theorie auch die Entstehung der Modi ein unlösbares Problem bleibt, bedarf keiner langen Auseinandersetzung. Denn die Modibildung kann nur durch eine Differenzierung erfolgen, die mit dem Begriffe der alles umfassenden und tragenden Ding-Substanz in härtestem Widerspruche steht. Dieser Widerspruch ist psychologisch durchaus begreiflich. Da nämlich der durch eine transzendentale „Erschleichung“ völlig inhaltleere Oberbegriff einer dogmatischen Philosophie zur dauernden Wirkungslosigkeit verurteilt ist, so bleibt dem Urheber eines solch dogmatisierenden Systems nichts anderes übrig, als diesen Begriff mit einem Inhalt auszufüllen, der nur auf dem Wege einer empirischen Erfahrung gewonnen ist. Aber gerade die empirische Erfahrung ist stets von kausal teleologischen Grundsätzen durchzogen, was freilich dem nicht methodisch geschulten Denker verborgen bleibt. Daher muß sich in jedem dogmatischen System der Widerspruch zwischen dem alles nivellierenden Einheitsgedanken der Spekulation und dem alles differenzierenden Vielheitsgedanken der Erfahrung d. h. der Induktion, überall ungesucht einstellen.

Somit darf abschließend behauptet werden, daß auch aus den Definitionen und Axiomen zum zweiten Teile kein Moment hervortritt, das geeignet scheint, ein Verhältnis unter den Begriffen: Substanz, Attribut und Modus derart faßbar zu machen, daß neben ihrem Gemeinsamen auch ihre Verschiedenheit kenntlich wird. Eine solche Lösung ist im Kantischen Sinne freilich nur dann möglich, wenn sich bereits in der Gemeinschaft die Verschiedenheit und in der Verschiedenheit das Gemeinsame manifestiert. Daß diese Lösung außerhalb der Spinozistischen Denksphäre zu liegen scheint, wurde ja schon öfters betont. Oder sollten die Lehrsätze, zu denen die Definitionen und Axiome die Introduktion bilden, eine andere Interpretation rechtfertigen, eine solche, die sich dem Geiste Platos und Kants nähert? — —

B. Lehrsätze.

Der erste Lehrsatz lautet: Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist eine denkende Sache. Dazu der Beweis: „Die einzelnen Gedanken, oder dieses und jenes Denken sind Modi, welche die Natur Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken . . . Es kommt also . . . Gott ein Attribut zu, dessen Begriff in allen einzelnen Gedanken eingeschlossen ist, und durch welches sie auch begriffen werden. Das Denken ist also eins von den unendlichen Attributen Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt . . . oder Gott ist eine denkende Sache."

Die Interpretation dieses Beweises führt zu folgendem Tatbestande: In den modalen Einzelgebilden des Denkens vollzieht sich eine Begrenzung des unendlichen Denkens schlechthin. Aber die Begrenzung bedingt keine prinzipiell qualitative Umgestaltung und Umstellung des Denkens, sondern nur eine graduell quantitative, da der Begriff des Denkens „in allen einzelnen Gedanken eingeschlossen ist (involvunt)", „und durch welches sie auch begriffen werden". Die notwendige Folge dieser Theorie erhebt dann Gott zu einem Integral aller Denkgebilde überhaupt.

Eine Reihe von Fragen, die zum Teil schon früher behandelt wurden, türmen sich hier auf. Welches Prinzip bedingt denn die Atomisierung des unendlichen Denkquantums in seine unendlich vielen Denkteile? Ist es ein noetisches oder ein physisches? Noetisch kann es nicht sein, weil man nicht sagen kann, daß Sein und Nichtsein (determinatio est negatio) identische Begriffe sind. Physisch kann jenes Verteilungsprinzip nicht sein, weil ja für Spinoza Ausdehnung und Geist identische Begriffe sind. Ebensowenig denkt Spinoza daran, der Physis ein derartiges Übergewicht beizulegen, das die Einheit des Denkens in unendlich viele Einzelpartikelchen zerschlagen könnte. Welchem Ressort soll also das erwähnte Verteilungsprinzip unterstellt werden?

Ferner: Spinoza behauptet, daß das im noetischen Einzelgebilde sich offenbarende generelle Denken der Grund seines Begreifens bzw. seiner Begreifbarkeit sei. Was ist nun das den noetischen Einzelgegenstand begreifende Denken für ein Gebilde? Steht die begreifende aktive Funktion auf der gleichen

Stufe erkenntniskritischer Geltung wie das begreifbare Objekt? Was bedeutet überhaupt die Bemerkung, ein Gedanke wird durch den ihn konstituierenden Begriff vom Denken erfaßt? Enthält dieser Gedanke außer dem ihn konstituierenden Begriff noch ein Plus von Material, das außerhalb des Denkbereichs liegt? Und welchem Attribut soll dieses überschüssige Material zugerechnet werden? Dem Denken kann es nicht zugerechnet werden, da es jenseits des Denkens steht. Der Ausdehnung aber ebenfalls nicht, da Denken und Ausdehnung miteinander identisch sind. Auf alle Fälle kann jenes Material nur modalen Charakter gegenüber dem attributiven Hauptbegriff besitzen, wobei es natürlich immer noch fraglich bleiben muß, worin sich methodologisch modales Denken vom attributiven Denken unterscheidet. Nehmen wir nun an, daß die modale Fassung des attributiven Begriffs jenes Plus darstellt, das in Wahrheit eine Herabminderung des ursprünglichen Geltungswertes innerhalb des Hauptbegriffes bedeutet, wie ja auch die Individualisierung der Weltseele die gleichen Folgen zeitigt, so würde in der Tat nach Abstreifen der modalen Determination der ursprüngliche Denkbegriff in seiner vollen Unendlichkeitsgeltung hervortreten.

Was freilich das Denken nach Vollzug dieses Abschälungsprozesses begreift, ist nicht mehr der spezifische Begriff als solcher, sondern das Denken selbst ohne jede Art von Differenzierung. Mit anderen Worten: Das Begreifen des Denkens ist ein Begreifen seiner selbst, während dem modifizierten Denken, also dem modalen Begriffe als solchem jedweder Zugang zum Denken verschlossen bleibt. Daß unter diesem Gesichtspunkte tautologischer Reflexion jeder Denkfortschritt eine bare Unmöglichkeit ist, braucht kaum weiter erhärtet zu werden. Denn diese Art des Denkens sieht in jedem Fortschritt einen Rückschritt, weil jede neue Modifikation des substantialen Urdenkens nur dessen neue Trübung und wertlogische Herabsetzung involviert.

Diese ganze Anschauung hängt mit jener bekannten Theorie der Angleichung und Anähnelung des Denkobjekts an das Denksubjekt zusammen, die natürlich eine dauernde Zurückweisung all jener Ansprüche bedingt, die eine Modifikation des Urdenkens durch spezifische Variationen und Kombinationen der modalen Denkelemente verursachen.

Einer besonderen Untersuchung bedarf noch die Frage, wie

sich Spinoza das Begreifen des Denkgebildes durch das Denken vorstellt. Wie unterscheidet sich das begreifende Denken von dem zu begreifenden Denkobjekte? Zweifellos ist für Spinoza dieser ganze Prozeß des Begreifens ein psychologischer, wie das besonders aus der noch zu besprechenden Anmerkung a. a. O. hervorgeht. Danach wäre das Denksubjekt als Denkfunktion zu charakterisieren, während das Denkobjekt das Denkmaterial darstellt, an dessen Bearbeitung sich die Denkfunktion erprobt. Das als Material figurierende Denkobjekt ist indes ein Ordnungs- oder ein Zweckbegriff, weil die Bildung anderer Begriffe nicht möglich ist. Für Spinoza kommt freilich nur der Ordnungsbegriff in Frage, weil für ihn keine Zweckbegriffe existieren. Wird nun dieser Ordnungsbegriff vom Denken erfaßt, so bedeutet dies nichts anders als die Befreiung der substantialen Denkordnung von ihrer Modifikation, also die Erkenntnis der Ordnung schlechthin.

Läßt sich aber dieses Ordnungsdenken dem psychologischen Denken gleichsetzen? Ist nicht vielmehr das Ordnungsdenken in seiner Tendenz ein ewiges Neuerzeugen von Modifikationen, während das psychologische Denken eine ewige Preisgabe, weil Auflösung dieser Modifikationen bedeutet? Wie aber kann sich ein gegenüber dem psychologischen Denken völlig heterogen verfahrendes Element den psychologischen Vorstellungsmassen assimilieren? Kann wirklich ein Ordnungsbegriff in seiner rein methodologischen Bedeutung den Grund dafür abgeben, daß der von dem Ordnungskalkul beherrschte Spezialbegriff psychologisch begriffen wird, daß er also auch ohne voraufgegangene Transformation in ein psychologisches Faktum einen Fall psychologischer Arbeitsleistung bildet? Ist das nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος? Wie kann ein erkenntniskritisch geschulter Denker ohne weiteres methodische Ordnungsreihen und psychologische Vorstellungsreihen so miteinander identifizieren, wie das hier geschieht? Und weiter: Ist das psychologische Denken, das Spinoza hier dem methodologischen Ordnungsdenken gleichsetzt, überhaupt noch als Denken zu bezeichnen? Was ist der Körper — vom psychologischen Standpunkte aus betrachtet — anderes als ein solcher „Gedanke", da wir doch den Körper nur als psychologisiertes Faktum unserem Bewußtsein einverleiben können? Demnach repräsentiert das psychologische Denken gerade den Körper, keineswegs aber den Geist, soweit

man darunter den Inbegriff aller methodologischen Grundgesetze in der Unendlichkeit ihrer Kombinationen und Variationen versteht. Jeder Versuch, ein solch geistiges Gebilde in ein psychologisches Faktum zu verwandeln, bedeutet ein Zurückversetzen dieses Gebildes in ein rein physisch körperhaftes Stadium.

Fast scheint es, als läge in der Verkennung der psychologischen Grundfunktionen der Schlüssel zu jener Spinozistischen Antinomie, die sich in der Identifikation des Denkens mit der Ausdehnung kundgibt. Solange nämlich die psychologische Arbeit darin besteht, daß sie die Außengegenstände dem wissenschaftlichen Bewußtsein als Arbeitsmaterial zuführt, also diese Gegenstände in psychische Relationen verwandelt, so lange bildet sie im Haushalte des Bewußtseins einen integrierenden Bestandteil — als Vorbereitungsinstanz für die eigentliche Arbeit mathematisch-kausaler Synthese. Hier ist also die psychologische Arbeit nur eine Übergangsfunktion von dem Gegenstande der Empfindung zum Gegenstande wissenschaftlicher Erkenntnis. Daher ist auch eine Identifikation des wahrgenommenen Körpers mit dem wissenschaftlichen Reihenbegriff unmöglich: Sie vereitelt die psychologische Übergangsinstanz; denn die sogenannte geistige Etikette, die sie den wahrgenommenen Körpern verleiht, ist nur Schein, aber keine Wirklichkeit. In Wahrheit ist nämlich die geistige Note eines Körpers für das Bewußtsein weit ursprünglicher als ihre sinnliche äußere Gestalt, weil die Bildung des Außen erst aus der Bildung des Innen hervorgeht. Diesen empirisch zeitlichen Primat des Innern gegenüber dem Außen hebt das psychologische Bewußtsein hervor, und darin allein liegt seine spezifische Leistung. Sobald jedoch das Innere nicht nur psychologisch, sondern auch erkenntniskritisch als das methodologisch Primäre, also als das Apriori begründet und anerkannt ist, kann die geistige Transformation des Körpers als vollendet gelten. Zwischen Körper und Geist bestehen also verschiedene Wertunterschiede, deren Ausgleich nur in der Unendlichkeit liegt. Spinoza jedoch läßt den Transformationsprozeß schon bei der psychologischen Transponierung sein Ende nehmen, wodurch dann automatisch der Unterschied zwischen Körper und Geist entfällt. Für Spinoza ist nämlich der eigentliche Geist als der Inbegriff aller methodischen Einheit überhaupt nicht vorhanden. An seine Stelle setzt er den psychologischen Geist, der wahllos alle Denk-

gebilde mit der gleichen *spiritualistischen* Note versieht und sie dadurch insgesamt in eine *identische* Einheit umgießt. Da nun der Körper nur als ein *psychischer* Grundbestand seinen Eingang in die Sphäre des Geistes findet, so ist bei der Spinozistischen *Identität* aller Denkgebilde auch die identische Gleichheit zwischen Körper und Geist vollzogen.

So ist es in der Tat verständlich, daß der Geist das große Sammelbecken darstellt, das *alle Denkgebilde* umschließt und trägt, und Spinoza sagt dann mit Recht, daß das Begriffene deshalb mit dem Begreifenden identisch ist, weil der Begriff erst durch den Intellekt zum Begriffe erhoben wird. Hier tritt also jenes alte Problem wieder in Erscheinung: Intellekt, Intelligierendes und Intellektuiertes bilden ein und dieselbe Einheit. Daher kann Spinoza aus gutem Grunde sagen: Je mehr Intellektualien vorliegen, desto größer wird der Umfang des Intellekts, so daß bei einem Begreifen *aller* Intellektualia die *Realität Gottes* perfekt wird. Es liegt mithin jetzt eine umgekehrte Formulierung des Substanzproblems vor. Während im ersten Teile aus der Definition der Substanz auf *deduktivem* Wege die Unendlichkeit der Attribute, d. h. aller Denkgebilde erschlossen wurde, wird nunmehr auf *induktivem* Wege aus der Unendlichkeit der Denkgebilde die Realität der Substanz ermittelt. So ist in der Tat das Denken „eins von den unendlichen Attributen Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt“. Denn das Denken ist der Universalexponent aller unendlich vielen Dinge, die ja nur durch ihre Transformation in psychische Relationen eine *Identität mit Gott eingehen können*.

Noch klarer tritt diese Auffassung aus der Anmerkung hervor: „Dieser Lehrsatz erhellt auch daraus, daß wir ein unendlich denkendes Wesen begreifen können. Denn je mehr ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr Realität und Vollkommenheit enthält dasselbe in unserem Begriff. Ein Wesen also, welches Unendliches auf unendliche Weisen denken kann, ist notwendig an Kraft des Denkens unendlich. Da wir also, auf das bloße Denken achtend, ein unendliches Wesen begreifen, so ist . . . das Denken notwendig eins von den unendlichen Attributen Gottes, wie ich behauptet habe.“

Der Sinn dieser Anmerkung kann nur folgender sein: In der Tatsache, daß wir ein unendlich denkendes Wesen begreifen können, gibt sich der Gedanke kund, daß das Denken dem Unend-

lichen an Realität überlegen, zum mindesten aber gleichwertig ist. Mithin steht die Realität des gedachten Gegenstandes in einem proportionalen Verhältnisse zum Denken, d. h. zur Funktion des Denkens, die ja nach der bekannten Gleichung mit dem Denksubjekt identisch ist. Ist umgekehrt das Denksubjekt der Inbegriff höchster Realitätenfülle, so muß demgemäß auch die Funktion des Denkens selbst diese Fülle an Realität aufweisen, woraus sich dann ohne weiteres ergibt, daß auch die von einem solchen Denksubjekt gedachten Dinge die höchste Unendlichkeit darstellen. Somit ist also das Denken, als Funktion gefaßt, dem Gegenstande höchster Potenz an Realität adäquat, oder es spricht dasjenige aus, was der Verstand als zum Wesen der Substanz gehörig betrachtet, d. h. es bildet das Attribut der Substanz.

Ist diese Interpretation richtig, so muß man freilich fragen, worin dann noch der Unterschied zwischen Substanz und Attribut besteht, wenn beide in ihrer Gegenstandsrealität miteinander identisch sind? Man wird vielleicht erwidern, daß die Substanz außer dem Denken noch die Ausdehnung zu vertreten habe, so daß sich folgende Definition ergäbe: Die Substanz ist entweder eine denkende Ausdehnung oder ein ausgedehntes Denken. Eine solche Auslegung wäre freilich nur dann berechtigt, wenn Ausdehnung und Denken getrennte Instanzen markierten. Wie verhält es sich jedoch, wenn Denken und Ausdehnung restlos — im idealistischen Sinne — die Einheit der Methode darstellen, die beide Faktoren zu einer korrelativen Synthese erhebt? Läßt sich dann auch noch das eine Glied der Korrelation durch das andere attributiv bestimmen? — — — Ebensowenig darf dies der Fall sein, wenn statt kritizistischer Reflexionen Spinozistische maßgebend sind. Was wären bei der Identität beider Begriffe diese Definitionen anderes als tautologische Urteile? Wie ist aber dann die Definition: Gott ist ein denkendes bzw. ein ausgedehntes Ding zu verstehen, wenn der Dingbegriff jedweden Inhalts ermangelt, als dessen Attribute Denken und Ausdehnung zu verstehen sind? Wäre es nicht korrekter gewesen, wenn Spinoza Gott als Denken bzw. als Ausdehnung schlechthin definiert hätte? Die eine Frage wäre freilich dann immer noch offen geblieben: Worauf beruht a priori der Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken, den Spinoza erst durch seine Substanzdefinition zu beseitigen sucht? Vielleicht auf psycho-

logischen Erwägungen, die im definitorischen Denken als unmethodisch überwunden werden sollen? Wie aber könnte dann von Spinoza selbst das Denken schlechthin, also das funktionale psychologische Denken als Attribut der Substanz ausgezeichnet werden?

Man darf nämlich nicht übersehen, daß das am Kritizismus orientierte psychologische Denken niemals mit dem Psychologismus Spinozas identisch ist. Im kritizistischen Denken setzt die Psychologie das methodische Denken voraus, um in der analytischen Auflösung der Gegenstandskomponenten die Einheit der Gegenstandssynthese, der Gegenstandsbildung kritisch nachprüfend neu erstehen zu lassen. In der Spinozistischen Denkart jedoch ziehen die definitorisch erfaßten Denkinhalte als fertige Synthesen in das Bewußtsein ein, um dort auch als Synthesen zu bleiben. Ja, bei genauer Betrachtung des dogmatisch bestimmten Definitionsbegriffs gehen sogar diese Synthesen aus dem psychologischen Denken hervor, um dann erst durch einen neuen Denkakt ins Äußere hineinprojiziert zu werden. Unmöglich aber kann dann von seiten Spinozas ein solch psychologisches Denkverfahren als minderwertig gegenüber dem methodologisch-wissenschaftlichen Denken gebrandmarkt werden. Somit wird die Frage auch des provisorischen Unterschiedes zwischen Ausdehnung und Denken ein Problem bleiben, das mit Hilfe Spinozistischer Denkmittel wohl kaum eine befriedigende Lösung erhoffen darf.

Weshalb indes Spinoza Gott nicht als Denken und Ausdehnung, sondern als denkendes und ausgedehntes „Ding" betrachtet, läßt sich leicht beantworten. Zufolge der erwähnten Grundgleichung: intelligens-intelligibile-intellectum ist Gott auch als intellectum anzusprechen, dem die attributive Bestimmung des Denkens bzw. der Ausdehnung zu vindizieren sei. Mithin darf Gott auch als Objekt, als Ding gewertet werden, ohne daß mit dieser Würdigung der Absolutheitscharakter seiner Souveränität angetastet wäre. Freilich läßt sich nicht verkennen, daß bei der Anerkennung jener Gleichung eine Identität von Widersprüchen erzeugt wird, die mit dem Gesetze der Identität A = A, wie es in der kritizistischen Nicht-Identitätsphilosophie seine Prägung erhält, aufs schärfste kontrastiert. Hieraus ergibt sich, daß die Verallgemeinerung und Hypostasierung eines Denkgesetzes unbedingt zu dessen Auflösung und Vernichtung führen muß.

Nachdem nun Spinoza durch deduktive Vermittelung zu der Erkenntnis gelangt ist, daß das *Denken* ein *Attribut Gottes* ist, das Wesen des Denkens aber stets in einer *Umfassung des Denkgegenstandes* besteht, so muß in dem göttlichen Denken auch das Wesen Gottes, oder genauer die *Idee Gottes* enthalten sein, sofern ja das göttliche Denken als das *realitätsreichste Denken* auch den *realitätsreichsten Gegenstand* in sich bergen muß. Daher formuliert Spinoza den Satz (3): *In Gott gibt es notwendig eine Idee, sowohl seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen notwendig folgt.*

Wiederum muß hier die Frage aufgerollt werden: Wenn es *in Gott* notwendig eine Idee des Unendlichen gibt, worin unterscheidet sich dann der Mehrwert der göttlichen Unendlichkeit von der Unendlichkeit der *Idee*? Denn die Bezeichnung „in" Gott spricht doch, falls Gott nicht *räumlich* begriffen werden soll, unbedingt von einem *Plus* der Realität gegenüber der *Idee-Realität*. Die Lösung dieser Frage ergibt sich gleichfalls aus jener Identität zwischen Intelligenz und Intelligibile, die in der erwähnten Gleichung maßgebend ist. Wie dort das Denk*subjekt* mit dem Denk*objekt* identisch ist, obgleich doch von Hause aus das Denk*subjekt* als *aktive* Instanz von höherer Realität als das *passive* Denkobjekt ist, so sind doch beide Faktoren von gleichem wertlogischen Range, weil ja nach der jene Gleichung konstituierenden Grundanschauung in dem *vollkommenen* Denken eine Spaltung zwischen Denksubjekt, Denkobjekt und Denkfunktion dem Begriffe der göttlichen *Einheit* widersprechen würde. Diese Art der *Einheit* kann freilich nur als eine Einheit der *Identität* betrachtet werden, sofern in Gott das ἓν καὶ πολλά-Problem als gelöst erscheint. Und diese Lösung muß gefordert werden, weil aus Gott nur die Methode des „*Seinsgegensatzes*" begrifflich zu deduzieren ist.

Welches systematische Interesse leitet jedoch Spinoza in seinem Bestreben, nicht das göttliche *Denken* zum Träger der Idee Gott zu machen, weil im Denken schlechthin der Denkgegenstand enthalten ist? Wenn das göttliche Denken mit Rücksicht auf seine Gegenstandsfülle nur graduell von dem nichtgöttlichen Denken verschieden ist, weshalb sollte dann nicht auch in dem göttlichen Denken die Idee des Denkgegenstandes ebenso enthalten sein wie in dem übrigen Denken? Die Antwort ist

folgende: Durch die besondere Bezugnahme auf den Urheber des göttlichen Denkens wird ein Gedanke in die Diskussion gebracht, der der ganzen Deduktion eine neue Färbung verleiht, das ist der Gedanke der Notwendigkeit. Ist nämlich Gott als causa sui Grund des Denkens und seiner Gegenstände, so können nur jene Gedanken als Denkmotive gelten, in denen die absolute kausale Notwendigkeit das Leitmotiv der Deduktionen bildet: Eine Durchbrechung dieser kausalen Gedankenkette durch teleologische und voluntaristische Motive ist ausgeschlossen. Darin liegt auch scheinbar der Fortschritt, der Spinozas Theorie über jene Gleichung hinaushebt: Gott ist nur der Inbegriff kausaler Notwendigkeit, weshalb alle anderen Denkmotive, wie formale und ethische Zweckmäßigkeit — im Gegensatze zu Aristoteles — gänzlich zurücktreten müssen. Jetzt erst ist die Kausalität als höchste Macht anerkannt, weil alle Einzelmodi des Denkens nur als kausale Relationen Geltung haben. Wenn also Spinoza sagt: In Gott gibt es notwendig eine Idee . . . so will er damit nichts anderes sagen, als daß der Wahrheitsbegriff des Denkens erst aus Gott zu deduzieren ist, d. h. ohne Definition keine Deduktion. Diese Konsequenz muß sich bei jedem Systematiker zeigen, der den Ausgang seiner Reflexionen nicht vom methodischen Sein der Wissenschaft her gewinnt, sondern vom Sein des Denkens, das in psychologischer Bedingtheit kausales und teleologisches Sein wahllos durcheinander wirft. Nur durch ein definitorisch bestimmtes sic volo sic jubeo kann hier die systematisch notwendige Einheit erwirkt werden, die dann freilich keine Einheit aller Denkmotive, sondern die Einzelheit eines Motivs, in unserem Falle die der Kausalität, diktatorisch erzwingt.

Die Beweisführung, deren sich Spinoza zur Erhärtung des dritten Satzes bedient, ist freilich etwas abweichend von unseren Ausführungen. Während für uns aus dem Notwendigkeitsbegriff die Macht erschlossen wird, wird für Spinoza aus dem Machtbegriff die Notwendigkeit abgeleitet. Da jedoch für Spinoza Macht und Notwendigkeit äquivalente Begriffe sind, so ist von einem Unterschiede in der Auffassung kaum die Rede. Trotzdem wäre es korrekter, wenn Spinoza mit der Notwendigkeit und nicht mit der Macht begonnen hätte. Es ist offenbar irrig zu sagen, Gott „kann“ Unendliches auf unendliche Weise denken, sondern Spinoza hätte sagen müssen, Gott ist definitorisch gezwun-

gen, diese erwähnte Funktion zu vollziehen. Zweifellos wäre er dann auch der Mühe enthoben gewesen, in der Anmerkung einen scharfen Trennungsstrich zwischen seinem und des Volkes Machtbegriff zu ziehen.

Dennoch läßt sich die Spinozistische Beweisführung verstehen, wenn man bedenkt, daß der Schluß vom Einzeldenken auf das göttliche Denken ein Induktionsschluß ist, dem an und für sich nicht jene zwingende Beweiskraft zu eigen ist, wie der dogmatisch fixierten Definition. In dem Begriff der Induktion liegt stets nur die Möglichkeit einer Tatsache, niemals die Notwendigkeit. Ebendeshalb kann Spinoza per analogiam nur schließen: Wie in dem modalen Einzeldenken das Denken das Unendliche einschließend begreift, so kann auch das realitätsreichste göttliche Denken Unendliches auf unendliche Weise begreifen, aber es muß nicht sein, weil erstens das Urteil über die Struktur des Einzeldenkens sich nicht aus deduktiven Motiven herleitet, sondern aus Erfahrung und Beobachtung, und weil ferner der Analogieschluß gegenüber der Deduktion von untergeordneter Bedeutung ist. Wie freilich aus dieser per Analogie ermittelten Macht auf die Notwendigkeit geschlossen werden soll, bleibt das Geheimnis Spinozas. Denn der Machtbegriff, der mit der Notwendigkeit äquipollent ist, hat mit diesem auf induktivem Wege ermittelten nicht das geringste gemein. Und gerade die Anmerkung, die zur Schlichtung des Konflikts zwischen philosophischer und laienhafter Interpretation des Machtbegriffs berufen scheint, enthüllt nur um so deutlicher die Antinomien, die in dem Beweise zutage treten.

Nachdem es nun Spinoza gelungen ist, die Eigenschaft der Notwendigkeit auf die Idee Gottes zu übertragen, versucht er das Gleiche mit der Eigenschaft der Einzigkeit. Er schreibt (4): Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weisen folgt, kann nur eine einzige sein. Der Beweis hierfür ist folgender: „Der unendliche Verstand umfaßt nichts als die Attribute Gottes und seine Erregungen. ... Nun ist Gott einzig ... Somit kann die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weisen folgt, nur eine einzige sein.“

Was hier Spinoza vorbringt, kann nur folgenden Sinn haben: Sofern Gott als unendlicher Verstand die Attribute Gottes und ihre Modi umfaßt, bilden diese Objekte als Objekte dieses Ver-

standes eine restlose Einheit unter dem Titel: Idee. Ferner ist diese Idee nach voraufgegangener Erörterungen (183) mit Gott identisch. Da aber Gott einzig ist, so muß auch die mit Gott identische Idee die Natur der Einzigkeit besitzen. Störend wirkt in diesem Beweise nur die Vielheit der Attribute. Oder sollte der Begriff der Ausdehnung dem des Denkens untergeordnet sein? Dann könnte freilich von einer Zweiheit der Attribute kaum mehr gesprochen werden. Wie aber ist es denn überhaupt möglich, die Selbständigkeit der Ausdehnung neben der des Denkens zu retten? Ob das Denken methodologisch oder psychologisch genommen wird — stets bildet doch das Denken das Primäre gegenüber der Ausdehnung. Methodologisch insofern, als das Denken die Ausdehnung gleichsam aus sich herauskonstruiert: „Wir fangen mit dem Denken an." Psychologisch, sofern alle räumlichen Dinge nur als Bewußtseinsphänomene diskutierbar sind. Liegt also hier nicht die gleiche Prävalenz des Denkens gegenüber der Ausdehnung vor wie auf methodologischem Gebiete? Kann aber eine solche Prärogative des Denkens nicht bestritten werden, dann ändert sich mit einem Schlage das Gesamtverhältnis zwischen Attributen und Einzelmodi: Es herrscht nicht mehr unter ihnen Identität und ebensowenig rhapsodisches Gefüge, sondern ein organischer Zusammenhang, in dem das Denken die Spitze, die Einzelmodi den Unterbau der Spinozistischen Begriffspyramide darstellen. Damit wäre dann auch das Problem des Verhältnisses zwischen den zwei Attributen einerseits, und den unendlich vielen Attributen andererseits geklärt. Die beiden obersten Attribute des Denkens und der Ausdehnung bilden in Wahrheit die Generalnenner zweier Welten, aber doch so, daß der eine Generalnenner den anderen aus seinem Schoße organisch entläßt. Damit wäre die Totaleinheit des Seins erreicht, und es spräche nichts dagegen, diese Art der Denkidee der Gottheit bruchlos gleichzusetzen. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte dann Spinoza die wohlbegründete Äußerung kundgeben: „Somit kann die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weisen folgt, nur eine einzige sein" — weil innerhalb eines Organismus nur ein Element die oberste Spitze bilden kann.

Nicht mit Unrecht wird deshalb aller Teleologie der Charakter der pantheistischen Identität zugebilligt, sofern eben die Teleologie — Selbstzweck und nicht — wie bei Kant — Mittel

zum Zwecke ist. Denn nicht die in der Teleologie sich aussprechende Methode der einheitlichen Verknüpfung schafft innerhalb der eigentlichen Modi des Systems Einheit, sondern die innere, materiale Verwandtschaft in den einzelnen Gliedern.

Es läßt sich vielleicht einwenden: Wenn alle Glieder des Systems in ihrer organischen Entwicklung nach dem Denken hin gravitieren, wie kann dann von einer materiellen Verwandtschaft der Glieder gesprochen werden, sind sie nicht vielmehr in ihrer Gesamtheit Ausstrahlungen, Modifikationen des Denkens und deshalb selbst Denkelemente?

Man muß sich indes stets gegenwärtig halten, daß Denken an sich noch lange nicht mit methodologischer Reflexion identisch ist. Speziell in unserem Falle, wo es sich nicht um eine korrelative Spannung zwischen Denken und Ausdehnung, sondern um eine Identität auf psychologischer Grundlage handelt, kann unmöglich der gemeinsame Denkkoeffizient als ein Kriterium für methodologische Einheit gebucht werden, so wenig man etwa Spiritualismus mit Idealismus vertauschen darf. Aus diesem Grunde verbietet es sich auch, Spinoza in die Reihe der idealistischen Philosophen zu stellen, obgleich er dem Denken einen prävalierenden Rang gegenüber der Ausdehnung einräumt. Diese Prävalenz hängt mit der Möglichkeit der Systembildung naturgemäß zusammen. Will man mehrere Heterogenitäten unter einen logischen Hut bringen, so muß eine logische Gemeinschaftsbasis gefunden werden, auf der sich die zu systematisierenden Glieder als Differenzierungen dieser Gemeinschaftsbasis zusammenfinden. Die Gemeinschaftsbasis aber muß das Denken sein, weil rein psychologisch das Denken den Ausgangspunkt aller Reflexionen bildet.

Diese Tatsache hat nichts mit dem Problem zu tun, ob der Gegenstand oder das Bewußtsein das Primäre geistiger Prozesse sei. Nur die Frage steht hier zur Diskussion: Ob der Gegenstand, ganz gleich ob primär oder sekundär, ohne seine vorherige Verwandlung in psychische Relationen überhaupt erkannt und anerkannt zu werden vermag. Diese gemeinschaftliche Denkqualität aller Ideen läßt also den prinzipiellen Grundunterschied zwischen Denken und Ausdehnung gänzlich unangetastet, und es scheint, als habe Spinoza, um die Gerechtsamen beider Instanzen: des Denkens und der Ausdehnung sicher zu stellen, diese noetische Gemeinschaftsbasis als „formales Sein“ (esse formale)

bezeichnet. Daher prägt er den fünften Lehrsatz: Das formale Sein der Ideen erkennt Gott als Ursache an, sofern er nur als denkendes Wesen betrachtet wird, nicht aber, sofern er durch ein anderes Attribut expliziert wird. Das heißt, die Ideen sowohl der Attribute Gottes als auch der Einzeldinge, erkennen nicht das Gedachte selbst, oder die wahrgenommenen Dinge als wirkende Ursache an, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist.

In diesen Bemerkungen zeigt sich klar, daß das in den Ideen sich manifestierende Denken den Generalexponenten des gesamten Seins, also auch der Ausdehnung darstellt. Damit ist aber jede Art der Sinnlichkeit, soweit sie ideenhaft begriffen wird, vom Denken abhängig gemacht und somit gänzlich der göttlichen Jurisdiktion unterstellt. Weshalb unterstreicht Spinoza nochmals diese Suprematie des Denkens, zumal er selbst am Anfange seines Beweises ausdrücklich hervorhebt, daß der Satz schon aus dem Lehrsatz 3 des zweiten Teiles erhelle? Oder wollte Spinoza mit der abermaligen Betonung dieses Vorzugsrechtes doch noch dem Denken nicht nur psychologische, sondern auch methodologische Überwerte konzedieren? Sollte dies tatsächlich der Fall sein, so wäre unbedingt Spinoza als Parteigänger idealistischer Richtung anzusprechen. Bevor jedoch in dieser Frage eine Entscheidung getroffen wird, sollen erst die weiteren Sätze mit ihren Beweisgängen geprüft werden.

Der Beweis zu dem in Rede stehenden fünften Lehrsatze lautet: „Der Satz erhellt zwar schon aus Lehrsatz 3 dieses Teils. Denn dort folgerten wir, daß Gott die Idee seines Wesens und alles dessen, was aus demselben notwendig folgt, bilden kann, daraus allein, daß Gott ein denkendes Ding ist, nicht aber daraus, daß er das Objekt seiner Idee ist. Daher erkennt das formale Sein der Ideen Gott als Ursache an, sofern er ein denkendes Ding ist.“

Es sieht demnach so aus, als würde Spinoza in der Aufstellung jenes Satzes von der Befürchtung geleitet, es könnte infolge jener bekannten Identitätsgleichung: Denken = Gedachtes ebenso sehr das Denken die Ursache Gottes wie Gott die Wirkung des Denkens sein. Um so näher liegt eine solche Vermutung, als ja nach der Psychologie Spinozas das Denken Gott begreifend umschließt und umfassend begreift, womit — wie wir schon ausführten (204)

— das Denken ranglogisch höher gewertet wäre als Gott selbst. Die Folge einer derartigen Schätzung wäre die, daß Gott zu einem Denkmodus herabsänke und die Ausdehnung als ein dem Denken koordiniertes Attribut gleichfalls über der Gottheit stände. Es ist selbstverständlich, daß mit einer derartigen Revision der aus jener Identitätsgleichung sich ergebenden Konsequenzen die ersten vier Sätze des zweiten Teils ein unauflösbares Rätsel bleiben.

Diesem Beweise, der freilich nur eine erweiterte Behauptung ist, fügt Spinoza einen zweiten bei: „Indessen kann der Satz auch noch auf folgende Weise bewiesen werden. Das formale Sein der Ideen ist eine Form des Denkens . . . d. h. . . . ein Modus, welcher die Natur Gottes, sofern er ein denkendes Ding ist, auf gewisse Weise ausdrückt. Es schließt also . . . den Begriff keines andern göttlichen Attributs in sich, und ist demzufolge . . . die Wirkung keines andern göttlichen Attributs als des Denkens.“

Von vornherein erscheint dieser Beweis als der Gipfel aller Absurdität. Das formale Sein der Ideen ist also ein Modus des Denkens. Dieser Modus begreift Gott als den Inbegriff aller Unendlichkeiten, ist also ranglogisch höher als Gott. Ebendeshalb soll Gott die Ursache des Gott begreifenden Modus sein. Ist es nicht so, als ob die Wirkung gleichzeitig die Ursache ihrer selbst und die Ursache gleichzeitig die Wirkung ihrer selbst wäre? Kann man derartige Schlüsse anders als Illustrationen für idem per idem bezeichnen? Und ferner: Spinoza trennt in diesen Ausführungen das Form-Denken streng vom Sach-Denken. Das Denken wird also nicht — wie bei Kant — auf die Dinge, d. h. auf die Ausdehnung „restringiert“, sondern in völliger Isolierung als ein apartes Sein den Sachen gegenübergestellt. Wie läßt sich jedoch dieses rein formale Denken begrifflich fassen? Sind es etwa die logischen Gesetze der Verknüpfung und Trennung, die sich traditionell als formale Logik charakterisieren lassen? Welche Sicherheit bürgt aber für die Rechtmäßigkeit und Vollständigkeit dieser logischen Regeln? Sind es nicht doch die Sachen der Wissenschaft, die gleichsam den Prüfstein für die Wahrheit jener Regeln enthalten? Und was sind andererseits die Dinge, wenn sie, von jenen Denkregeln entblößt, als autonome Gebilde ihre Seinskreise beschreiben? Um so mehr reizt diese Trennung zwischen Form und Ding zum Widerspruch, als doch Denken und Ausdehnung miteinander iden-

tisch sein sollen. Freilich muß Spinoza hier von dieser Identität absehen, weil ja sonst gar nicht zu begreifen wäre, weshalb hier die eine Attributenregion von der andern so streng geschieden sein soll. Und wie entschieden Spinoza diese Identität rückgängig macht, tritt namentlich aus dem sechsten Lehrsatz hervor:

Die Daseinsformen (modi) jedes Attributs haben Gott zur Ursache, nur sofern er unter jenem Attribut, dessen Daseinsformen sie sind, betrachtet wird, nicht aber sofern er unter irgendeinem andern Attribut betrachtet wird.

Unwillkürlich muß man nach der Proklamierung dieses Satzes fragen: Wie läßt sich denn mit der *Einheit* der Substanz dieser *Dualismus* der Attribute vereinigen? Welches logische oder metaphysische Mittel bedingt denn die Spaltung der Einheit? Oder sollte sich etwa gerade in der *unendlichen Spaltung* die Einheit der göttlichen Substanz enthüllen? Dann wäre freilich der Standpunkt des kritischen Idealismus erreicht, und es ließe sich auch verstehen, weshalb Spinoza auf die Reinhaltung der Grenzen innerhalb der einzelnen Attributenbezirke dringt. Denn je energischer die Selbständigkeit der Attributensphären betont wird, desto wuchtiger kann sich die Einheitsbildung durch die Substanz vollziehen. Soweit muß sich die Trennung der einzelnen Attributenprovinzen erstrecken, daß sie erst in der *Unendlichkeit* zur Ruhe gelangt, auf daß sich auch die Einheitsbildung der Substanz ins Unendliche hinein entfaltet.

Damit würde sich auch der Zusatz zur fünften Proposition vereinen lassen, daß die einzelnen Modi nur zu den sie beherrschenden *Attributen* in direkter Abhängigkeit stehen, keineswegs aber zu dem die Attribute bestimmenden *Substanzbegriff*, weil die Ausschaltung der Attributeninstanzen eine *Verwischung der Attributengrenzen* zur Folge haben müßte. Denn für Spinoza — und das ist das Entscheidende — bestehen zwischen Gott und den Attributen mit ihrer inhaltlichen Divergenz wenigstens in der jetzigen Relation unausgleichbare Gegensätze, während für kritizistisches Denken gerade in der striktesten Berücksichtigung der Attributengrenzen die Modi in jeder Fassung von Gott abhängig werden. Denn der Gottesbegriff ist die *Einheit der Methoden*, die in beiden Sphären wirksam sind. Auf alle Fälle also bedeutet für diese Denkrichtung der Gottesbegriff ein Kalkul sui generis, das sich in seiner logischen Gel-

tung wohl in den Attributen methodisch auswirkt, gleichwohl aber eine wertreichere Instanz gegenüber den Attributen bedeutet. Bringt man also nach dieser Auffassung die Einzelmodi unter Umgehung der attributiven Zwischenstationen direkt zu Gott in abhängige Beziehung, so wird schon deshalb nicht von einer Identität der Attribute nach ihren Methoden gesprochen werden können, weil Gott als Inbegriff der Methoden stets gegenüber beiden Attributen ein ranglogisches Plus darstellt, dem auch die Summe der Attribute nicht adäquat ist. Auch aus diesem Grunde könnte die direkte Unterordnung des Modus unter Gott keine Identität der Attribute herbeiführen, ganz davon zu schweigen, daß „Inbegriff" und „Summe" überhaupt nichts miteinander gemein haben.

Bei dieser Sachlage ist naturgemäß eine Vereinigung zwischen Kant und Spinoza ausgeschlossen, da ja Spinoza ausdrücklich in seinem Zusatze hervorhebt, daß die Einzeldinge niemals zu Gott direkt, sondern nur zu den ihnen homogenen Attributen in Abhängigkeit gebracht werden dürfen. Um so mehr aber muß man sich wundern, daß Spinoza diesem Zusatz eine Proposition folgen läßt, die scheinbar ganz genau den Kantischen Standpunkt widerspiegelt. Der Inhalt dieses Lehrsatzes (7) ist folgender: Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Ohne uns zunächst an den Beweis Spinozas zu halten, können wir auf Grund rein formalistischer Erwägungen feststellen, daß jenseits der Ideen und der Dinge ein Prinzip waltet, das eine ordnende und verknüpfende Funktion darstellt. Man könnte dieses Prinzip geradezu ein kosmisches Urprinzip nennen, weil es das gesamte Sein in Denken und Ausdehnung regiert.

Klingen solche Gedanken nicht an Kantische Reflexionen an, wenn sich jenseits des psychischen Denkens und der Körper eine Macht etabliert, die in rein geistigen Relationen ihr funktionales Wesen bekundet? Und wenn wir gar diese sich überordnende Macht mit Gott identifizieren, muß dann nicht Gott doch eine Valenz vindiziert werden, die sich völlig inkommensurabel zu den Attributen verhält? Und ist damit nicht die Höhe der kritischen Gesinnung erklommen, sofern die synthetische Funktion der Einheit (σύνθεσις εἰς ἕν) das Oberprinzip des Seins bildet, dem sich psychisches und physisches Denken restlos unter-

werfen müssen? Bedeutet diese Anschauung etwas anderes als den absoluten Triumph der Methode über alle Arten des Seins?

Eine Bedingung muß freilich erfüllt sein, wenn die Identität mit der Kantischen Richtung als vollzogen gelten soll: Das ist nämlich die erzeugende Kraft der Methode. Jene Regionen, in welchen die Methode ordnend und verknüpfend wirken soll, müssen durch die Funktion der Methode aus dem Nichts schöpferisch ins Dasein gerufen werden, damit die Methode in der Entstehung und Erzeugung jener Regionen ihres eigenen methodischen Seins gewiß wird. Keineswegs aber dürfen jene Dinge als die Objekte einer Ordnung — nach Aristotelischer Manier — jener Methode als selbständige Wesenheiten gegenübertreten, die von der ordnenden Macht nur in Reih und Glied gestellt werden sollen. Wäre dies letztere nämlich der Fall, so würde die Frage entstehen, wie kann jene ordnende Macht an Dingen ihre Kraft erproben, die einer völlig fremden Sphäre ihren Ursprung verdanken? Nur wenn die Dinge durch die ordnende und verknüpfende Macht zu deren vollkommenen Objekten auch in ihrem Sein werden, wenn die Ordnung und Verknüpfung also wissenschaftliche Erzeugung bedeutet, dann ist die Übereinstimmung mit der kritischen Schule perfekt. Ist dies nun auch bei Spinoza tatsächlich der Fall?

Schon die Formulierung des Satzes muß auffallen. Zwischen Denken und Ding gibt es für Kant keinerlei Parallelität; denn das Ding ist das Ding des Denkens, und das Denken ist das Denken des Dinges. Aus diesem Grunde ist ja auch der psychologische Parallelismus für Kant und seine Schule kein Problem, da es ein Denken ohne Physis überhaupt nicht gibt und nicht geben darf. Gewiß hat auch das psychologische Denken als solches seine Normen. Aber diese Normen können niemals wissenschaftlich-exakt erforscht werden, weil sich derartige Gesetze der meßbaren Beobachtung entziehen, und alle Versuche, die in Hinsicht einer eventuellen Meßbarkeit unternommen wurden, schlugen fehl. Das Feld der Psychologie kann nur in der Lösung einer Kulturaufgabe bestehen, deren Wesen die Einheit der Psyche ist, wie ja das Wesen der transzendentalen Methode nur in der Einheitsbildung zutage tritt. Aber diese Einheit wird nicht erfragt aus der mir völlig unzugänglichen Psyche, sondern aus ihren Gebilden, den Dingen des Denkens und dem Denken der Dinge: Ob ein solches Ding auch restlos aus

dem *Denken* abgeleitet werden kann, ob nur das Denken diesen Gegenstand ausschließlich konstituiert, ob sich keine *denkfremden* Elemente in diesem Gegenstande geltend machen, ob dieser Denkgegenstand mit keiner anderen Disziplin eine unzulässige Verbindung eingegangen ist, ob also das Denken *einheitlich* den Gegenstand beherrscht, das zu prüfen, ist allein die Aufgabe der Psychologie. Ob diese Bestimmung der Psychologie allgemeinen Beifall findet, mag fraglich sein. Aber jedenfalls leistet nach dieser Definition die Psychologie eine Arbeit, die für den Fortgang des wissenschaftlichen Betriebes außerordentlich fruchtbar ist, und die bisher von keiner anderen Provinz des Bewußtseins übernommen und vollzogen wurde. Im übrigen kommt es hier wirklich nicht so sehr auf die Anerkennung dieser Begriffsbestimmung an — wenn nur die Einsicht durchdringt, daß es ebensowenig ein dingfremdes Denken wie ein denkfremdes Ding geben kann, und daß deshalb der sogenannte psychophysische Parallelismus eine logische Unmöglichkeit ist. Schon aus diesem Grunde wäre die Behauptung übereilt, kraft des siebenten Lehrsatzes in Spinoza einen Parteigänger Kants zu sehen.

Oder wollte Spinoza gerade mit seinem siebenten Satze darauf hinweisen, daß auch für ihn nur das *Ding-Denken* das wahre Denken sei? Der Satz müßte dann interpretiert werden: Das Wesen der Dinge liegt in ihrer „Ordnung und Verknüpfung". Haben also Ideen und Dinge die gleiche Ordnung, so müssen sie selbstverständlich miteinander identisch sein: Die Idee ist das Ding, das Ding ist die Idee. Freilich müßte dann noch die Bestimmung hinzukommen, daß unter Ding nur der *wissenschaftlich erkannte* Gegenstand gemeint sei, aber nicht der Gegenstand der naiven Wahrnehmung. Denn nur der Forschungsgegenstand ist Kristallisation und Niederschlag des Denkens, sofern sich in diesem Gegenstande des Denkens nur *Denkrelationen* zusammenfinden, während in dem psychologisch erfaßten Gegenstande von einem solchen ausschließlichen Zusammentritt von Denkeinheiten gar keine Rede sein kann. Die Frage ist nun: Läßt sich für Spinoza eine derartig kritische Auffassung des Verhältnisses zwischen Ding und Denken begründen? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir alle dem siebenten Lehrsatze folgenden Ausführungen, also Beweis, Zusatz und Anmerkung einer Prüfung unterziehen.

Der Beweis lautet: „Der Satz erhellt aus Axiom IV, Teil I:

Denn die Idee eines jeden Verursachten hängt von der Erkenntnis der Ursache ab, deren Wirkung sie ist[1]).“

Mit diesen Worten statuiert Spinoza freilich ein Parallelverhältnis zwischen Erkennen und Erscheinen. Die gleichen Bedingungen, die zwischen Ding-Ursache und Ding-Wirkung walten, müssen zwischen Idee-Ursache und Idee-Wirkung Geltung haben. Daß aber in der Ursache die Idee enthalten ist, daß die Ursache oder genauer der Ursachengegenstand nur als Idee denkbar ist, wie andererseits die Ursachenidee in unlösbarem Zusammenhange mit dem Ursachengegenstande — für Kantisches Denken — steht, braucht kaum erörtert zu werden. Damit ist jedoch alle Aussicht entfallen, in dem erwähnten Satze Kantische Maximen zu erblicken. Besonders instruktiv wirkt in dieser Hinsicht die Tatsache, daß Spinoza das Kausalgesetz zur Illustration seines Lehrsatzes verwendet. In seiner Ablehnung des physikotheologischen Beweises zeigt Kant deutlich, daß ein Kausalgesetz ohne Restriktion auf die Sinnlichkeit völlig in der Luft schwebt, da dieses Gesetz nur auf dem Boden raumzeitlich bestimmter Erfahrung logische Bedeutung hat, wie andererseits der Begriff des Gegenstandes nur mit Hilfe des Kausalgesetzes überhaupt erst konstruiert werden kann — so innig sind Denkgesetz und Denkgegenstand miteinander verwoben.

Auch der dem Beweise folgende Zusatz kann an der Inkommensurabilität zwischen Pantheismus und Kritizismus nichts ändern. Spinoza schreibt: „Hieraus folgt, daß die Macht Gottes zu denken seiner wirklichen Macht zu handeln gleich ist, d. h. alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formell folgt, das alles folgt in Gott objektiv aus der Idee Gottes, in derselben Ordnung und in derselben Verknüpfung.“

Während Spinoza bisher nur einen Gegensatz zwischen Denken und Ding stabiliert, verwandelt er jetzt diese Differenz in eine solche zwischen Denken und Handeln. Daß Kant auch diesen Gegensatz ablehnen würde, ergibt sich schon daraus, daß er das Denken an verschiedenen Stellen direkt als ein Handeln bezeichnet. Und auch das muß als Kantisch gelten, daß die mit dem Handeln verbundene Bewegung eine reine Denkerscheinung darstellt, wie andererseits auch das Denken als prozessuale Funktion von dem Begriff der Bewegung nicht trennbar

[1]) Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein.

ist. Nie und nimmer freilich wäre Spinoza zu diesem Parallelismus gelangt, wenn er die Begriffe: Natur und Idee Gottes nicht als selbständige, voneinander unabhängige Faktoren gekennzeichnet hätte. Hier kann man auch nicht mehr die idealistische Deutung wagen, als ob Spinoza mit dieser scheinbaren Verdoppelung der Funktionsreihen in Wahrheit nur deren innere Einheit behaupten wollte. Denn Spinoza unterscheidet jetzt die eine Funktionsreihe von der anderen dadurch, daß er mit den Attributen der Objektivität und der Formalität operiert. Was aus der Idee Gottes folgt, ist objektiv, was aus der unendlichen Natur sich ergibt, ist formell. Wenn übrigens Spinoza in dem Zusatze den metaphysischen Gegensatz zwischen Ding und Idee in einen psychologischen von Handeln und Denken verwandelt, so erhellt auch hieraus, daß für Spinoza zwischen Metaphysik und Psychologie kein besonderer Unterschied ist. Daher scheint sich das ganze System Spinozas auf einer Hypostasierung psychologischer Grundtatsachen aufzubauen, wobei natürlich die verschiedenen Wertdifferenzen unter den einzelnen Bewußtseinsgebieten in Wegfall geraten müssen. Die Anmerkung nach dem Zusatze bestätigt diese Auffassung, wenn sie die Identität der Attribute ganz besonders hervorhebt. Spinoza schreibt: „Hier müssen wir, ehe wir weitergehen, uns ins Gedächtnis zurückrufen, was oben gezeigt worden, nämlich daß alles, was von dem unendlichen Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend erfaßt werden kann, daß dies alles nur zu Einer Substanz gehört, und daß folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt wird. So ist auch die Daseinsform der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Arten ausgedrückt."

Mit aller Deutlichkeit stellt also Spinoza in diesen Worten fest, daß die Identität der verknüpfenden Ordnung eine Identität der Attribute bedeutet. Die Verschiedenheit der Attribute ist also keine sachliche, sondern nur eine solche des Ausdrucks. Wenn aber Denken und Ausdehnung, in unserem Fall Idee und Ding, ein und dasselbe ist, könnte man dann nicht doch wieder auf den Kantischen Standpunkt zurückgreifen, wonach in dem siebenten Lehrsatze nur der korrelativen Aufgabe entsprochen werden soll, daß Denken nicht ohne Ding und Ding nicht ohne Denken gedacht werden darf?

Diese Frage muß indes jetzt endgültig verneint werden. Gerade weil Ding und Denken unbedingt aufeinander angewiesen sind, muß zwischen beiden eine unausgleichbare Divergenz bestehen bleiben. Und die Identität zwischen beiden Faktoren, die oben im Sinne Kants behauptet wurde, ist eben nur eine Forderung, aber keine Tatsache. Wäre sie es, so wäre der Strom wissenschaftlicher Arbeit für immer gehemmt. Deshalb kann der Aufbau eines Gegenstandes aus reinen Denkelementen niemals abgeschlossen werden, weil die in das Gebiet der Sinnlichkeit gehörende Ausdehnung ebenso unendlich wie das Denken ist, und die beide Instanzen in gleicher Weise beherrschende Methode hebt die unendliche Verschiedenheit der Objekte nur um so deutlicher hervor. Daher ist das die mathematischen Gebilde erzeugende Grundgesetz nur ein Fall der Methode, aber niemals die Methode selbst, weil diese Methode stets in ihrer Unendlichkeit über das Einzelgesetz hinaustreibt, das nur zur Schöpfung bestimmter Kulturrelationen führt. Denn alle die sogenannten transzendentalen Fakta, aus welchen die Methode ihre Legitimation gewinnt, sind immer nur Bruchstücke der unendlich weiten wissenschaftlichen Welt, die in jedem Augenblicke einer Revision unterworfen werden können. Trotzdem erfährt die Grundmethode keine Erschütterung, wenn nur die Revision der Fakta durch die Grundmethode selbst hervorgerufen ist, weil dann das neue Faktum in einem kontinuierlichen Zusammenhange mit dem alten Faktum und so mit der Grundmethode überhaupt steht. Deshalb ist jedes Faktum bei all seiner Abhängigkeit von der Grundmethode niemals mit dieser restlos identisch, sondern günstigsten Falles nur ein Beispiel dieser Methode, ein Vorbild, aber kein Urbild. Die Einheit der Methode innerhalb der verschiedenen Denkgegenstände bedingt also nur den kontinuierlichen Übergang vom Denken zum Ding, niemals aber die Identität zwischen Denken und Ding.

Daß jedoch Spinoza gerade die Identität im Auge hat, geht aus seiner Berufung auf jene erwähnte Identitätsgleichung hervor, für deren Ursprung er allein „einige Hebräer" verantwortlich macht. Er fährt deshalb fort: „Dies scheinen einige Hebräer dunkel eingesehen zu haben, welche behaupten, Gott, der Verstand Gottes und die von ihm erkannten Dinge seien eins und dasselbe. Z. B. ein in der Natur existierender Kreis, und die

Idee eines existierenden Kreises, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird. Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung, oder unter dem Attribut des Denkens, oder unter irgend einem andern begreifen, immer werden wir eine und dieselbe Ordnung, oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, d. h. dieselbe Folge der Dinge eins aus dem andern finden."

Gegen diese Ausführungen ist folgendes zu bemerken: Zunächst sind die Urheber jener Identitätsgleichung nicht, wie Spinoza meint, einige in ihrem dunkeln Drange sich des rechten Weges bewußte Hebräer, sondern, wie wir schon an verschiedenen Stellen zu betonen Gelegenheit hatten, Aristoteles und Plotin. Des weiteren galt diese Gleichung bei ihren Urhebern und deren scholastischen Nachfolgern nur für göttliches, keineswegs aber für nichtgöttliches Denken. Gewiß hat Spinoza das Recht, für seine Person den Unterschied zwischen göttlichem und nichtgöttlichem Denken preiszugeben: Nie und nimmer aber darf er sich für diesen metaphysischen Schritt auf die Autoren jener Gleichung berufen. Daher ist es völlig ungeschichtlich, wenn Spinoza auch in einer philosophischen Auswertung mathematischer Gebilde, wie etwa der des Kreises und seiner Idee, auf jene Gleichung zurückgreift, die um so weniger für menschliches Denken in Frage kommt, je mehr sie gerade im ausschließlichen Gegensatz zu diesem Denken als ein besonderes Reservat der Gottheit in Anspruch genommen wurde.

Eines ergibt sich freilich mit absoluter Klarheit aus den Worten Spinozas: Zwischen der Idee Gottes und den Attributen besteht nunmehr sachlich nicht die mindeste Verschiedenheit. Auch die Mehrheitsform der Attribute bildet in dieser Identität kein Hindernis mehr, da diese Form nur Sache des Ausdrucks, nicht aber Sache des Wesens ist. Wenn nun diese Identität nicht weiter mehr angezweifelt werden kann — was unterscheidet dann die Gottesidee von den Attributen? Ist sie etwa der Generalnenner aller unendlich vielen Attribute? Eine solche Funktion müßte ja der Gottesidee schon deshalb versagt sein, weil bei aller durch den Begriff des Generalnenners bedingten Einheit der Brüche diese doch nicht nur dem Ausdrucke, sondern auch der Sache nach verschieden sind, während die Attribute nicht der Sache nach, sondern nur im Ausdrucke getrennte Faktoren darstellen. Trotz solcher Schwierigkeiten scheint

sich Spinoza vorerst für diese Generalnennertheorie zu entscheiden. Wenigstens lassen die weiteren Ausführungen der Anmerkung kaum eine andere Deutung zu. Spinoza schreibt: „Aus keinem anderen Grunde habe ich gesagt, daß Gott die Ursache der Idee z. B. des Kreises ist, nur sofern er ein denkendes Ding ist, und des Kreises selbst, nur sofern er ein ausgedehntes Ding ist, als deswegen, weil das formale Sein der Idee des Kreises nur durch eine andere Daseinsform des Denkens als dessen nächste Ursache, und diese wieder durch eine andere, und so ins Unendliche begriffen werden kann; so daß, solange die Dinge als Daseinsformen des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur, oder die Verknüpfung der Ursachen, durch das Attribut des Denkens allein erklären müssen, und sofern sie als Daseinsformen der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Ordnung der ganzen Natur durch das bloße Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß; und so verstehe ich es auch bei andern Attributen. Daher ist die wahre Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, Gott, sofern er aus unendlichen Attributen besteht. Deutlicher kann ich das für jetzt nicht erläutern.“

Was uns in diesen Ausführungen besonders von Wert erscheint, das ist eine genaue Bestimmung der ordnenden Verknüpfung. Worin besteht diese? In der durchgängigen Kausalität, die ebenso zwischen dem einzelnen Denken den notwendigen Zusammenhang stiftet, wie zwischen den Modi der Ausdehnung. Nun ergibt sich aus Spinozas früheren Ausführungen, daß sich die göttliche Natur mit dem Kausalgesetz identifiziert, und daß ferner die Kausalität als Ordnungsprinzip die Modi nicht nur schematisiert, sondern sie auch erzeugt. Denn die Form der Idee kann nur durch eine ihr voraufgehende Form als deren „nächste Ursache“ begriffen werden. Und ebenso verhält es sich mit den Modi der Ausdehnung. Mithin ist die Kausalität als Ordnungsprinzip nicht nur der unendlichen Summe aller aus den Attributen abfließenden Einzelmodi äquivalent, sondern sie ist als ewiges Erzeugungsmotiv der erwähnten Summe um ein unendliches Plus an unendlichen Werten voraus, wie sich ja überhaupt dynamische Werte mit quantitativen niemals vergleichen lassen. Allerdings könnten bei solchen Voraussetzungen die Attribute nicht mehr als das „Wesen“ der Substanz figurieren, da das mittels des Kausalgesetzes erzeugte Ding an ranglogischem Werte dem erzeugenden Urbegriff um ein unendliches Minus nachsteht.

Solange mithin Spinoza an jener Definition festhält, daß die Attribute, obgleich aus der Substanz folgend, doch an Wesen der Substanz gleich sind, solange kann von einem qualitativen Überwert der Substanz nicht geredet werden.

Man kann ferner das ordnende Prinzip der Verknüpfung, das dem Kausalitätsgedanken der Substanz gleichkommt, nicht als das Integral aller Modiwerte ansprechen, weil es sich hier nicht um eine unendliche Summation aller Modi handelt, sondern um die aller Summation vorausgehende unendliche Entfaltungsmöglichkeit der Substanz in unendlich viele Modi innerhalb ihrer Attribute. Es bleibt also keine andere Lösung übrig, als in der Methode der ordnenden Verknüpfung den Generalnenner zu sehen, auf den alle Modi mit ihren Attributen reduziert werden müssen, wobei nur die Verschiedenheit innerhalb der Attribute und Modi ein ewiges Fragezeichen bleibt. Jedenfalls liegt bis jetzt noch kein Anzeichen dafür vor, daß Spinoza etwa jener idealistischen Ansicht huldigt, daß in dem Prinzip der ordnenden Verknüpfung ein dynamisch qualitativer Kalkul vertreten sei.

Eine definitive Klärung in dieser Frage dürfte der achte Lehrsatz erbringen. Spinoza schreibt: Die Ideen der Einzeldinge oder Daseinsformen, welche nicht existieren, müssen in der unendlichen Idee Gottes so enthalten sein, wie die formalen Wesen der Einzeldinge oder Daseinsformen in den Attributen Gottes enthalten sind. — Für die Richtigkeit dieses Satzes beruft sich Spinoza auf die dem Satze vorangehende Anmerkung.

Zum Verständnis dieses Satzes ist eine besondere Analyse seiner Hauptbegriffe erforderlich. Zunächst muß gefragt werden: Was bedeutet für Spinoza der Existenz-Begriff: Wahrheit oder Wirklichkeit? Also einen Gegenstand, der sich konstruktiv aus obersten Denkkategorien entwickelt, wobei auch Raum und Zeit in diesem Zusammenhange als Denkbegriffe gelten, oder einen Gegenstand, der sich rein empfindungsgemäß als meßbar in unser Bewußtsein hebt? Aus dem Zusatze geht hervor, daß Spinoza unter Existenz die „Dauer“ versteht, d. h. also das Verharren eines Gegenstandes in seiner Struktur, wodurch er einer Messung zugänglich bleibt. Er stellt sich also dem im ewigen Fluß beharrenden Denkvermögen als ein von ihm Losgelöstes selbständig gegenüber. Logisch gesehen leistet hier eine be-

schränkte empirische Zeit der ewig kontinuierlich wirkenden, transzendentalen Zeit Opposition. Man darf aber nicht diese empirische Zeit des Gegenstandes etwa gleichfalls ewig nennen, weil sie eventuell von ewiger „Dauer" ist. Denn die Tatsache bleibt immer bestehen, daß auch der endliche Gegenstand aus dem unendlichen Denken stammt. Diese endliche Zeit ist nun für Spinoza das Spezifikum des existierenden Einzelgegenstandes. Werden mithin die existierenden Einzelgegenstände der Dauer beraubt, so verwandeln sie sich in Ideen oder in formale Wesen, d. h. ihre übrigbleibende dauerlose Struktur ist lediglich die Wirkung einer höheren Idee, bzw. Gottes, wobei wiederum nur fraglich bleibt, worin das bestimmende Moment für das Höhere und Niedrigere zu suchen sei.

Da ferner die Idee Gottes mit den Attributen Gottes identisch ist (vgl. die vorige Anmerkung), so kann man auch sagen, die Ideen der nichtexistierenden, also dauerlosen Einzeldinge unterstehen den Attributen. Es ist also ebensowenig ein Unterschied zwischen den Ideen der nichtexistierenden Einzeldinge und Gott wie zwischen den Attributen der formalen Wesen der existierenden Einzeldinge und Gott: Die Idee Gottes ist gleich den Attributen, und die formalen Wesen sind gleich den Ideen. Was aber als das Wichtigste an diesen Darlegungen erscheint, das ist der Gedanke von der scheinbaren Übervalenz des Denkens. Ob die Attribute oder die Gottesidee als Ursachen der Modi, der existierenden und nichtexistierenden Einzeldinge auftreten — stets sind es nur Denkrelationen, aus denen die Dinge hervorgehen. Gleichwohl wäre es verfehlt, von einer Übervalenz des Denkens zu sprechen, weil ja zwischen Ausdehnung und Denken volle Identität herrscht.

Ein neues Moment ergibt sich freilich für dieses Problem der geistigen Übervalenz, wenn der Begriff der Dauer von der Idee abhängig gemacht wird. Muß man dann nicht doch von einer Überwertung der Idee oder genauer des Denkens gegenüber der empirischen Zeit sprechen? Das trifft namentlich dann zu, wenn wir dem Zusatz unsere Aufmerksamkeit widmen. Spinoza schreibt: „Hieraus folgt, daß, solange die Einzeldinge nur existieren, sofern sie in den Attributen Gottes enthalten sind, auch ihr objektives Sein, oder ihre Ideen nur existieren, sofern die unendliche Idee Gottes existiert. Sobald aber von den Einzeldingen gesagt wird, daß sie existieren, nicht nur sofern sie in den Attri-

buten Gottes enthalten sind, sondern auch sofern sie eine Dauer haben, auch ihre Ideen eine Existenz, vermöge welcher gesagt wird, daß sie eine Dauer haben, einschließen.“

In diesen Worten unterscheidet also Spinoza die Existenz in der Idee, von der Existenz in der Dauer (durare), d. h. der Wirklichkeit. Zur Verdeutlichung könnte man vielleicht bildlich sagen: Spinoza trennt die Existenz von oben von der Existenz von unten. In der Idee von oben, also in den Denkrelationen ist an sich die Dauer nicht gegeben; erst durch die Existenz von unten wird auch die Existenz von oben ein Träger der Existenz von unten.

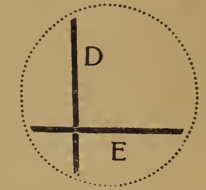
Daß diese Erklärung außerordentlich schwierig ist, hat Spinoza in der darauffolgenden Anmerkung selbst zugegeben. Man muß zunächst fragen: Ist diese erwähnte Unterscheidung psychologischer oder metaphysischer Natur? Ist das Fehlen der Dauer in der Idee an sich begründet oder in einer zufälligen psychologischen Beobachtung? Spinoza scheint sich dem ersten Teile dieser Alternative anzuschließen, da er nach erfolgter Kenntnisnahme der Dauer auf alle Fälle die Idee zum Träger der Dauer erhebt. Also wäre die Dauer a priori von der Idee untrennbar. Wenn aber die Dauer implicite in der Idee enthalten ist, kann es dann Ideen von nichtexistierenden, d. h. dauerfremden Einzeldingen geben? Wäre dies nicht eine unlösbare Kontradiktion?

Sage ich dagegen, die Idee ist von Hause aus dauerfremd und wird erst durch die Erfahrung zum Träger der Dauer, sinkt dann nicht die Idee zu einem Begriff herab, der gänzlich ins Zeitlich-Transitorische gerückt scheint, von dem kein Weg zur absoluten Einheit zurückführt? Und — was das Wichtigste ist — bedeutet diese Ausführung nicht eine volle Abhängigkeit der Idee von der Erfahrung? Kann dann wirklich noch bei aller Auflösung der Ausdehnung in Denkeinheiten von einer Apriorität des Denkens gesprochen werden? Ferner beachte man wohl: Es handelt sich hier keineswegs um Parallelgänge zu Kantischen Deduktionen, denen zufolge ja auch alle Metaphysik mit Erfahrung anhebt. Denn bei Kant veranlaßt die Erfahrung keine Modifikation des Denkens, sondern sie bestätigt nur dessen unangreifbare Gewißheit und Integrität, sofern sich in der Erfahrung das Denken nahezu restlos spiegelt. Bei Spinoza jedoch kann von einer derartigen Bestätigung des Denkens durch die Erfahrung schon deshalb keine Rede sein, weil gerade

die in Frage stehende, durch die Erfahrung gewonnene Dauer — laut Erläuterung zu Definition acht des ersten Teiles — zu der Idee der Substanz im härtesten Widerspruche steht. Oder beabsichtigte Spinoza, mit diesem Satze in der Tat eine Revision seines Zeitbegriffs im idealistischen Sinne vorzunehmen? Sollte also auch der Wirklichkeitsbegriff in eine apriorische Sphäre gehoben werden?

Vielleicht bringt die Anmerkung die maßgebende Lösung: „Wenn jemand zum besseren Verständnis dieser Sache ein Beispiel wünschen sollte, so kann ich allerdings keines geben, das die Sache, von welcher hier die Rede ist, und welche einzig in ihrer Art ist, vollständig erläutert. Doch will ich versuchen, die Sache, so gut es geht, zu verdeutlichen.

Der Kreis ist von solcher Natur, daß die Rechtecke, aus allen geraden, sich durchschneidenden Linien in demselben einander gleich sind. Daher sind im Kreise unendliche, einander gleiche Rechtecke enthalten. Gleichwohl kann man von einem solchen Rechtecke nur sagen, daß es existiert, sofern der Kreis existiert; auch von der Idee dieser Rechtecke kann nur gesagt werden, daß sie existiert, sofern sie in der Idee des Kreises enthalten ist. Nun nehme man an, daß von jenen unendlichen Dreiecken nur zwei existieren, nämlich E und D. Jetzt existieren ihre Ideen nicht bloß, sofern sie nur in der Idee des Kreises enthalten sind, sondern auch sofern sie die Existenz jener Dreiecke in sich schließen. Daher kommt es, daß sie sich von den übrigen Ideen der anderen Dreiecke unterscheiden."



Das hier verwendete Beispiel spricht also von einer deduktiven und einer induktiven Existenz. Deduktiv ist die Existenz, sofern sie sich restlos aus der Idee Gottes, ohne durch Erfahrung bedingte Vermittlung, ableiten läßt. Induktiv, sofern die Erkenntnis einer Existenzform nur auf Erfahrung beruht, ohne daß sie mit den aus dem Ideen-Denken abgeleiteten Ergebnissen übereinzustimmen braucht. Natürlich handelt es sich jetzt für Spinoza um die Frage, wie lassen sich die Unterschiede zwischen deduktiven und induktiven Erkenntnissen ausgleichen. Für Kant würde eine solche ausschließlich von „unten" existierende Relation nur dadurch Wirklichkeitsgeltung haben, daß sie sich als eine Ausprägung jener Ordnung und Verknüpfung erweist, die in den deduktiven Schlüssen prävaliert. Ist ein solches Einverständnis

nicht zu erzielen, so scheidet diese induktive Existenz aus dem Kreise der „existierenden“ in unserem Falle der erkenntniskritisch begründeten und begründbaren Dinge aus. Daher bleibt für Kant alle *Biologie* und *Teleologie* wertlos, solange sie nicht durch *deduktive* Schlußarten, wie solche in der *mathematischen Physik* zutage treten, methodologisch „gerettet“ werden.

Scheinbar schlägt Spinoza zur *Verifikation* einer nur induktiv existierenden Sache den gleichen Weg ein. Zunächst erklärt er freilich *diktatorisch*, daß auch die Idee eines nichtexistierenden, also deduktiv nicht beweisbaren Gegenstandes in der Idee Gottes enthalten sein müsse. Diese Bestimmung entspringt freilich weniger einem methodischen, als vielmehr einem *metaphysischen* Einheitsbedürfnis. Denn wenn die Idee Gottes das absolut Prävalierende ist, so darf sich nichts deren Jurisdiktion entziehen, also weder eine deduktive Ideenexistenz, noch eine induktive Erfahrungsexistenz. Während jedoch bei Kant die Versöhnung der in der Induktion wirksamen Ursachenverknüpfung mit der deduktiv-mathematischen Methodologie keineswegs eine *Identität beider Kausalitätsreihen* erzielt, sondern nur eine organisch sich gestaltende Ein- und Unterordnung, will Spinoza die verknüpfende Ordnung der induktiv verfahrenden Teleologie der der deduktiv arbeitenden Mathematik wertlogisch völlig gleichsetzen. Damit ist Gott gleichzeitig ein Träger deduktiver und induktiver Reihen, wodurch jede ranglogische Verschiedenheit innerhalb des wissenschaftlichen Bewußtseins hinfällig wird. Daß dann ferner die Möglichkeit einer Verifikation irgendeines induktiv ermittelten Tatbestandes ausgeschlossen wird, ist ebenso selbstverständlich, wie die Unmöglichkeit, eine *poetische Dynamik* von einer *naturwissenschaftlichen* zu unterscheiden; denn ursachliche Verknüpfung gibt es hier wie dort. Man müßte dann beispielsweise einen Romanhelden, dessen psychologische Motivation folgerichtig aufgebaut ist, mit einem Helden der Wirklichkeit auf ein und dieselbe Wirklichkeitsstufe stellen.

Daß aber Spinoza tatsächlich eine solche Parallelität der Verknüpfungsreihen im Auge hat, die in Wahrheit sub specie aeterni eine Identität involviert, erhellt besonders aus dem neunten Lehrsatz, der also lautet:

Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges hat Gott zur Ursache nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als durch eine andere Idee eines

wirklich existierenden Einzeldinges erregt betrachtet wird, dessen Ursache auch Gott ist, sofern er durch eine andere dritte Ursache erregt ist, und so ins Unendliche.

Dieser Satz erscheint zunächst als Bestätigung des unmittelbar voraufgegangenen: Existierende Einzeldinge können in ihrer ideellen Prägung nicht unmittelbar auf die Gottesidee als ihre Ursache zurückgeführt werden, sondern nur mittelbar, sofern das existierende Einzelding in einen ursächlichen Zusammenhang eingebettet ist, der erst in einem unendlichen Rückgang (regressus infinitus) die Gottheit als erste Ursache erreicht. Weshalb aber ist der Weg vom nichtexistierenden Einzeldinge zur Gottesidee nicht ebenso unendlich lang wie der vom existierenden Einzeldinge zu Gott? Besteht nicht — nach dem achten Lehrsatze — zwischen den Ideen der nicht existierenden und den der existierenden völlige Parallelität in ihrem Verhältnis zur Gottesidee, zumal doch die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe wie die der Ursachen ist?

Die Antwort auf all diese Fragen kann nur darin bestehen, daß Spinoza den deduktiven Beweisgang völlig anders wertet als den induktiven. Die Gegenstände der deduktiven Methode, zu denen ja Spinoza nach obigem Beispiele auch die Mathematik rechnet, sind insofern unmittelbar — a priori — aus der Gottesidee ableitbar, als kraft ihrer methodischen Eigenart in dem Gesetz alle Einzelprobleme und Einzelgegenstände simultan gegeben sind, wie etwa in dem Satze: Das Dreieck enthält als Winkelsumme 2 R — alle Dreiecksarten wertlogisch bestimmt sind, ohne daß es erst einer diskursiven Untersuchung der unendlich vielen Einzeldreiecke bedarf. Die empirische Zeit, die für induktive Betrachtungen unumgänglich ist, hat hier ihre methodische Bedeutung völlig eingebüßt. Daher wäre der Weg von der Idee Gottes zu den deduktiv erwirkten Gegenständen zwar kürzer als der im induktiven Beweisverfahren, aber er ist überhaupt nicht vorhanden.

Anders verhält es sich bei den auf induktivem Wege erschlossenen Einzelgegenständen. Wir hatten bereits Gelegenheit (221) festzustellen, daß der Begriff eines existierenden Einzelgegenstandes mit der empirischen Zeitform unauflöslöslich verbunden ist. Soll nun diese Zeitform zur unendlichen Gottesidee führen, so ist das nicht — wie bei deduktiv ermittelten

Gegenständen — durch eine bloß zeitfreie methodologische Einordnung in das apriorische Gesetz möglich, sondern die empirischen Einzelheiten der Gegenstände können nur durch eine nach rückwärts zu verfolgende Ursachenreihe als eine Wirkung Gottes, dessen Idee das erste Glied der unendlichen Ursachenkette bildet, erkannt und begriffen werden. Es bedarf jedoch keiner großen Überlegung, um zu erkennen, daß die zwischen den existierenden Einzeldingen wirksame Kausalität mit der im deduktiven Verfahren angewandten keinerlei sachliche Gemeinschaft hat. Denn die rein logische Folge aus den obersten Ideen ist absolut zeitfrei, während die ursächliche Folge in der Reihe der existierenden Einzeldinge ohne Zeit nicht denkbar ist.

Wie beweist nun Spinoza die erwähnte Proposition? Er schreibt: „Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges ist eine einzelne Daseinsform des Denkens, und von den übrigen unterschieden (nach Zusatz und Anmerkung zu Lehrsatz 8 dieses Teils), und also hat sie (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) Gott zur Ursache nur sofern er ein denkendes Ding ist. Aber nicht (nach Lehrsatz 28, Teil 1), sofern er ein absolut denkendes Ding ist, sondern sofern er als von einer andern Daseinsform des Denkens erregt betrachtet wird. Und die Ursache dieser Daseinsform ist Gott wiederum nur, sofern er von einer andern erregt ist, und so ins Unendliche. Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen . . . dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen. Folglich ist die Ursache der Idee eines Einzeldinges eine andere Idee, oder Gott, sofern er als durch eine andere Idee erregt betrachtet wird, und die Ursache dieser Idee ist er wiederum, sofern er durch eine andere erregt wird, und so ins Unendliche.“

Das Problem, dessen Lösung in dem neunten Lehrsatz vorbereitet werden soll, ist dies: Wie läßt sich der transitorische Charakter der existierenden Einzeldinge mit der absoluten Gottheit in Einklang bringen, die doch als oberste Ursache aller Wesen auch die Ursache des Vergänglichen sein muß, ohne sich selbst mit dem Odium des Vergänglichen zu belasten? In dem Beweise sucht nun Spinoza auf der einen Seite darzulegen, daß die Ableitung des Transitorischen aus dem göttlich Konstanten eine andere ist als die Deduktion zeitloser Grundsätze und Prinzipien. Auf der anderen Seite zeigt der Beweis, daß trotz derartiger Verschiedenheit innerhalb der Ableitung existierender

und nichtexistierender Dinge die durch Gott bewirkte Verursachung beider Instanzen nicht bestritten werden kann, da ja die Ordnung und Verknüpfung der Ideen die gleiche wie die der Ursachen sei. Ist dieser Beweis gelungen? Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß die Frage verneint werden muß.

Zunächst ist zu betonen, daß die Idee des Einzeldinges mit der auf deduktivem Verfahren beruhenden Idee kaum zu vergleichen ist. Die Idee des existierenden Einzeldinges ist ein durch Abstraktion gewonnener Begriff, die Ideen nichtexistierender Einzeldinge sind Annahmen, deren Verwirklichung zum mindesten noch problematisch ist. Das leuchtendste Beispiel hierfür ist die Mathematik, deren Deduktionen gänzlich unabhängig von der Erwägung sind, ob ihre Formen auch in der Natur adäquate Wirklichkeit zu finden und zu erzeugen vermögen. Hier sind also die Ideen spontan erfaßte Konzeptionen, Entwürfe, deren Realisierung auch ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit möglich ist, dort aber sind die Ideen keineswegs Konstruktionsmöglichkeiten, sondern nur psychologisch errungene Abbilder, bei welchen es mehr als fraglich ist, ob man auf Grund eines solchen Abbildes den entsprechenden Gegenstand nachkonstruieren kann — so wenig hat dieses Abbild mit seinem Gegenstand irgendeine Strukturgemeinschaft. Ein solches Abbild gewinnt auch dadurch nicht an Substantialität, daß man es etwa als Abbreviatur eines bestimmten Zweckes ansieht, der in dem Abbild-Objekt konkretisiert scheint. Denn diese Zweckbetrachtung ist ebenso völlig konventionell, wie das Abbild subjektiv, und es wird niemals gelingen, den Zweck so notwendig und allgemein zu bestimmen wie die auf Grund mathematischer Reflexionen ermittelten Kausalitätsmotive. Sagt also jemand, man gelange durch Verfolgung der in den existierenden Einzeldingen wirksamen Zweckursachen zur Gottesidee, so kann es sich höchstens um die Idee eines teleologischen, niemals aber um die eines physikotheologisch bestimmten Gottes handeln.

Ferner wurde bereits erwiesen, daß zwischen den Ideen des deduktiven und denen des induktiven Verfahrens nur psychologische Gleichheit herrscht, aber keineswegs eine methodisch sachlogische, so daß die Berufung auf den Satz: Die Ordnung und Verknüpfung zwischen den Ideen entspricht der Ordnung und Verknüpfung zwischen den Ursachen verfehlt ist. Es muß mithin festgestellt werden, daß die gleichzeitige Abhängigkeit und Unab-

15*

hängigkeit der existierenden Einzeldinge von Gott eine Antinomie bildet, deren Auflösung Spinoza bis jetzt noch nicht gelungen ist.

Im Sinne kritischer und kritizistischer Denkrichtung darf man freilich vorwegnehmen, daß eine Lösung auf Grund dogmatischer Reflexionen, wie sie Spinoza zu eigen sind, überhaupt ins Reich logischer Unmöglichkeiten gehört. Und doch kann Spinoza diese Lösung nicht entbehren, will er auch dem Transitorischen in der Ökonomie des göttlichen Denkens eine Stellung bestimmen. Daß er freilich hierbei Gott zu einer passiven Potenz herabdrückt, die auf die Gnade der sie mit Ideen speisenden Induktion angewiesen bleibt, geht besonders aus dem nun folgenden Zusatz mit Beweis deutlich hervor. Spinoza schreibt: „Von allem, was im einzelnen Objekt irgendeiner Idee geschieht, gibt es in Gott eine Erkenntnis nur, sofern er eine Idee dieses Objekts hat.“ Dieser Satz kann doch nichts anderes bedeuten, als daß diese Idee des Objekts nur aposterioren Charakter trägt, sofern sie erst durch die induktive Forschung ins Dasein gerufen wird.

Der Beweis ist im gleichen Sinne aufzufassen: „Von allem, was im Objekt irgendeiner Idee vorgeht, gibt es in Gott eine Idee (nach Lehrsatz 3 dieses Teils), nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als durch eine andere Idee eines Einzelgegenstandes erregt betrachtet wird (nach dem vorigen Lehrsatz). Aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (nach Lehrsatz 7 dieses Teils). Folglich wird eine Erkenntnis dessen, was in irgendeinem Einzelding vorgeht, in Gott nur sein, sofern er eine Idee dieses Objekts hat.“

Der eigentliche Kern des Beweises ist darin zu suchen, daß die auf aposterioren Motiven beruhende göttliche Erkenntnis in bezug auf die Idee des Einzelobjekts streng genommen doch wieder apriorischer Geltung ist, sofern sich die Idee des existierenden Einzelobjekts in den allgemeinen kausalen Zusammenhang eingliedert, der mit dem Begriff der göttlichen Substanz a priori verbunden ist. Die Idee löst also gleichsam eine dynamische Wirkung auf das göttliche Ursachengesetz aus, wodurch die Erkenntnis des Einzelobjekts, bzw. das Einzelobjekt selbst, als Idee gefaßt, zur göttlichen Idee hingeleitet wird.

Hier bedarf es nun einer genauen Distinktion, um nicht Spinozistische Reflexionen mit Kantischen zu verwechseln. Dieser Irr-

tum liegt um so näher, als auch Spinoza die Idee des Einzelobjekts nicht unmittelbar in ihrem Rohgehalt ein Verhältnis zur Gottesidee gewinnen läßt, sondern nur, wie wir bereits ausführten, mittelbar, dynamisch: Das Kausalitätsgesetz stellt die Verbindung her. Aber die Idee des Einzelobjekts zieht nicht, obgleich nunmehr ein Fall des Kausalgesetzes, in einer völlig transformierten Verfassung ins Bewußtsein ein, um in der Förderung seiner Einheit restlos aufzugehen, sondern sie bleibt Idee in ihrem vorkausalen Stadium, so daß mittels des Kausalgesetzes nur eine äußerliche Verbindung zwischen Einzelobjekt und göttlichem Bewußtsein hergestellt ist. Daß eine solche kausale Verbindung mit völliger Wahrung der Integrität innerhalb der Verbindungsobjekte nur teleologischen Charakter hat, wurde schon wiederholt hervorgehoben.

Oder sollte vielleicht mit der „Ordnung und Verknüpfung" die Gottesidee selbst gemeint sein — eine Interpretation, die sich ohne weiteres aus Spinozas früheren Darlegungen rechtfertigen ließe? Die Bejahung dieser Frage würde uns gleichfalls keinen Schritt vorwärts bringen. Denn es ist dann klar, daß diese Art der Ordnung und Verknüpfung mit der mathematisch kausalen auch kein Jota gemein hat, wie dies aus den unmittelbar vorhergehenden Erörterungen sattsam genug erhellt. Demnach kann als erwiesen gelten, daß es Spinoza nicht gelungen ist, jene Antinomie von der gleichzeitigen Souveränität und Passivität des existierenden Einzeldings zu schlichten und dadurch zu beseitigen. Und doch steht und fällt mit der Auflösung dieser Antinomie das ganze System der Spinozistischen Philosophie. Nicht nur das Transitorische überhaupt verliert dadurch seine Stellung innerhalb des Systems, sondern auch — was noch weit bedenklicher scheint — der Mensch. Hier entsteht das Problem: Ist er Gott oder Nichtgott? Ist er Gott — worauf beruht dann die Vielheit seiner Erscheinungsformen? Worauf beruht seine Vergänglichkeit? Ist er Nichtgott — auf welche nichtgöttliche Instanz geht dann sein Anderssein zurück? Ist diese nichtgöttliche Instanz etwa der göttlichen gleichwertig? Spricht hierfür nicht die Tatsache der allgemeinen Mortalität?

Spinoza glaubt freilich, mit seinem Satze über das existierende Einzelding auch die Lösung des Menschenproblems gefunden zu haben. Denn in der Tat wäre das Problem des Einzelmenschen gelöst, wenn das Ewige in ihm deduktiv aus

Gott gefolgert, das Vergängliche in ihm induktiv auf Gott zurückgeführt werden könnte. Ist ja — nach Spinoza — die Ordnung und Verknüpfung der Ideen die gleiche wie die der in den Einzeldingen wirksamen Ursachen.

Wie findet sich also Spinoza mit dem Problem des Menschen ab? Er schreibt (10): Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus. Der Beweis, den Spinoza diesem Satze folgen läßt, zeigt sofort, daß Spinoza das mit dem Menschen, oder genauer dem Einzelmenschen zusammenhängende Vielheitsproblem im Auge hat: „Denn das Sein der Substanz schließt die notwendige Existenz in sich (nach Lehrsatz 7, Teil 1). Wenn also zum Wesen des Menschen das Sein gehört, so würde, wenn die Substanz gegeben, notwendig (nach Definition 2 dieses Teils) auch der Mensch gegeben sein, was (nach Axiom 1 dieses Teils) widersinnig ist.“

Ohne zunächst auf eine Kritik dieses Beweises einzugehen, muß man fragen: Ist denn der Mensch, nur weil er Träger der Vielheit ist, ein Einzelding? Wäre es nicht denkbar, daß er trotz seiner Vielheitsqualität ein Moment in seinem Wesen birgt, das ihn als Folge der Substanz, ja vielleicht als Substanz selbst erscheinen läßt, ohne daß er erst die Leiter der Ursachenkette emporzuklimmen brauchte, um Gott in rückläufiger Bewegung zu erreichen? Freilich muß dann der Begriff der Substanz einer Definition unterworfen werden, die erst jenseits der logisch-kausalen Sphäre ihre Bestimmung gewinnt. Doch bevor wir diese Gedanken weiter verfolgen, wollen wir die dem Beweise sich anschließenden Ausführungen näher betrachten.

In der Anmerkung schreibt Spinoza: „Dieser Lehrsatz kann auch aus Lehrsatz 5, Teil 1 bewiesen werden, wonach es nämlich keine zwei Substanzen von gleicher Natur gibt. Da aber mehrere Menschen existieren können, so ist das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Sein der Substanz. — Außerdem erhellt dieser Satz aus den übrigen Eigenschaften der Substanz, indem nämlich die Substanz ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, unteilbar usw. ist; was jeder leicht einsehen kann.“

Aus dieser ganzen Darstellung geht hervor, daß Spinoza den Menschen nur unter dem empirischen Gesichtspunkte des „existierenden“ Einzelobjekts betrachtet, während er vorerst von dem

„sub specie aeterni“ völlig absieht. Unter solchen Voraussetzungen ist es natürlich ein leichtes, dem Menschen das Prädikat der Substanz zu versagen. Worin aber unterscheidet sich der Einzelmensch vom Einzeltier, von der Einzelpflanze? Welche begrifflichen Merkmale konstituieren nicht den Einzelnen, sondern den Menschen? Auf diese Fragen erhalten wir zunächst noch keine Antwort. Aber Spinoza könnte auch mit einer solchen Antwort schon deshalb nichts anfangen, weil es fraglich wäre, ob sich der Einzelmensch unter das Einzelobjekt subsumieren ließe.

Spinoza fährt nun fort: „Hieraus folgt, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modifikationen der Attribute Gottes besteht. Denn das Sein der Substanz gehört ... nicht zum Wesen des Menschen. Es ist also (nach Lehrsatz 15, Teil 1) etwas, das in Gott ist, und das ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann; oder (nach Zusatz zu Lehrsatz 25, Teil 1) eine Affektion oder Daseinsform, welche die Natur Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt.“

Spinoza erblickt also in dem Menschen einen Modus Gottes, das ist ein solches Wesen, das zwar in Gott ist und durch ihn als das kulminierende Glied der ursächlichen Verknüpfung bebegriffen werden kann, das aber keineswegs mit Gott wie etwa die außerhalb der ursächlichen Verknüpfung stehenden Attribute identisch ist. Um das Verhältnis noch etwas genauer zu präzisieren, kann man sagen: Während Gott und die mit ihm identischen Attribute Subjekt der ursächlichen Verknüpfung sind, können die Modi, also auch der Mensch, nur Objekte jener Verknüpfung sein.

Hier entsteht indes eine neue Frage: Wenn alles, was existiert, auf Gott als seinen Urheber zurückgeht und deshalb im Hinblick auf die identische Ursache eine identische Wirkung bildet, wie kann man dann noch von Subjekten und Objekten der Verknüpfung sprechen, nachdem die Möglichkeit einer Distanzierung und Differenzierung gänzlich entfallen ist? Denn auch darüber muß man sich im klaren sein, daß der Begriff der Ursache bei distanzlosen Verhältnissen nur ein Name ist, ohne jeden sachlogischen Hintergrund. Daher kann auch Gott nicht schöpferisch wirken, selbst wenn wir eine Distanz zwischen Gott und Welt annähmen, da es an der logischen Möglichkeit gebricht, die momentane Form des Kosmos in eine andere zu verwandeln,

weil bei der Abwesenheit eines distanzierenden Moments das Begriffspaar: Das Eine und das Andere — eine logische Absurdität bedeutet.

Sagt mithin Spinoza bei der Definition des Modus, der Modus sei in Gott, aber Gott nicht in dem Modus, so weist der Modus ein Konstruktionsmaterial auf, das außerhalb der göttlichen Jurisdiktion steht. Von welcher außergöttlichen Instanz bezieht aber der Modus sein Material? Ist dagegen der Modus wie jedes andere Ding eine restlose Schöpfung Gottes, wodurch unterscheidet er sich dann von Gott selbst und seinen Attributen? Sollte er etwa ein qualitatives oder quantitatives Minus Gott gegenüber darstellen, so muß man wiederum fragen: Auf welche nichtgöttlichen Relationen geht dieses Minus zurück? Diese und ähnliche Fragen tauchten ja schon bei der Besprechung des Modus überhaupt auf, ohne eine befriedigende Lösung zu finden. Besonders akut aber werden sie jetzt bei dem Begriff des Menschen, weil der Mensch in seiner physisch-psychischen Dignität das Modusproblem ungemein stark kompliziert.

Diese Schwierigkeiten empfindet naturgemäß auch Spinoza, und er versucht, in der Anmerkung ihrer Herr zu werden. Er schreibt: „Sicherlich muß jedermann einräumen, daß ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann. Denn allgemein wird zugestanden, daß Gott die einzige Ursache aller Dinge ist, sowohl ihres Wesens, als auch ihrer Existenz; d. h. Gott ist, wie man zu sagen pflegt, die Ursache der Dinge, nicht bloß in bezug auf das Werden, sondern auch in bezug auf das Sein. Dabei aber sagen die meisten, zum Wesen eines Dinges gehöre das, ohne welches ein Ding nicht sein noch begriffen werden kann. Daher glauben sie entweder, die Natur Gottes gehöre zum Wesen der geschaffenen Dinge, oder die geschaffenen Dinge können ohne Gott entweder sein oder begriffen werden; oder vielmehr sie sind selbst nicht recht klar darüber."

Der Gegensatz, den hier Spinoza zwischen den von Gott und solchen aus sich selbst verursachten Modi konstruiert, hat folgende Bedeutung: Geht man von rein metaphysischen Erwägungen aus, so steht fest, daß Gott als allgemeiner Schöpfer der Dinge auch in deren Wesen als konstituierendes und daher substantiales Prinzip eingeht. Hält man sich dagegen an den Grundsatz, daß das Wesen eines Dinges nur aus sich heraus begriffen werden kann, so ist klar, daß es nur in einer inneren, dem Wesen des

Dinges homogenen Substanz gesucht werden muß, ohne daß man diesen sachlogischen Grund mittels einer bestimmten Ursachenkette als Erfolg einer auswärtigen Instanz, wie sie Gott darstellt, anzusprechen hätte.

In seinen weiteren Ausführungen fügt dann Spinoza hinzu, die Vertreter der ersten Richtung gingen von der metaphysischen Spekulation aus und erreichten deshalb auch den Anschluß nach unten an die Sinnendinge, die anderen aber stiegen von den Sinnendingen nach oben und verfügten nicht über die logischen Mittel, das Oben mit dem Unten harmonisch zu verknüpfen. „Denn die göttliche Natur, welche sie vor allem hätten in Betracht ziehen müssen, weil sie sowohl der Erkenntnis als der Natur nach die erste ist in der Reihe der Erkenntnis, hielten sie für die letzte, und die Dinge, welche Sinnesobjekte genannt werden, hielten sie für die ersten unter allen. So kam es, daß sie bei der Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger dachten, als an die göttliche Natur, und daß sie nachher, als sie sich zur Betrachtung der göttlichen Natur wendeten, an nichts weniger denken konnten als an ihre ersten Fiktionen (figmentis), worauf sie die Erkenntnis der natürlichen Dinge gebaut hatten, weil sie ihnen nämlich zur Erkenntnis der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Kein Wunder daher, daß sie sich mitunter widersprechen."

Spinoza charakterisiert hier die Vertreter des Nominalismus, für die das Wort gilt: universalia post rem. Es handelt sich also um jene Lehre, die sich dem Sensualismus vollständig verschrieben hat, ohne sich doch der Erkenntnis zu verschließen, daß die Einheit des Denkens einen aufsteigenden und ordnenden Abschluß auch der Sinnendinge nach oben fordert. Wie aber soll ein solches Ziel erreicht werden, wenn man keinen Augenblick sicher ist, daß die sich der Phantasie entringenden abschließenden und zielstrebenden Begriffe auch nur die leiseste Gemeinschaft mit den wirklich erkannten Sinnendingen haben? Müßten ihnen nicht diese Beziehungsbegriffe, die das Sinnending mit der metaphysischen Spitze verbinden, als völlig willkürliche Gebilde erscheinen, deren Ursprung ebenso im Dunkeln verharrt wie der logische Ort des Zielbegriffs selbst?

Diese Antinomie zu überwinden gab es nur ein Mittel: Den Nachweis zu erbringen, daß solche Beziehungsbegriffe bereits in der Erkenntnis der Sinnendinge wirksam sind. Hat sich vielleicht Spinoza dieses Mittels bedient? Er schreibt: „. . . Meine

Absicht war hier ja nur den Grund anzugeben, weshalb ich nicht sagte, zum Wesen eines Dinges gehöre das, ohne welches das Ding weder sein noch begriffen werden kann; nämlich weil die Einzeldinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, und dennoch Gott zu ihrem Wesen nicht gehört. Dasjenige, sagte ich vielmehr, macht notwendig das Wesen eines Dinges aus, mit welchem, wenn es gegeben ist, auch das Ding gesetzt wird, und wenn es aufgehoben ist, auch das Ding notwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding und umgekehrt, welches ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann.“

Der Grundgedanke dieser Ausführungen läuft darauf hinaus, daß zwischen den Definitionen: „Gott ist die Ursache“ aller Dinge und „zum Wesen eines Dinges gehöre das, ohne welches das Ding weder sein noch begriffen werden kann“ ein scheinbarer Widerspruch hervortritt. Aus der ersten Definition folgt, daß die Dinge nicht ohne Gott denkbar sind, wohl aber Gott ohne die Dinge. Aus der zweiten Definition ergibt sich, daß, falls Gott das Wesen der Dinge bildet, mit der Preisgabe der Dinge auch Gottes Existenz hinfällig wird, da Wesen und Ding unauflöslich miteinander verbunden sind. Entscheidet sich nun Spinoza für die erste Definition, so gibt es keinen Unterschied zwischen existierenden und nichtexistierenden Dingen, zwischen Attribut und Modus, zwischen Induktion und Deduktion, denn bei all diesen Relationen figuriert Gott gleichmäßig als kausaler Exponent. Hält sich Spinoza dagegen an die zweite Definition, so verliert Gott seine sach- und denklogische Prävalenz gegenüber den Einzeldingen, weil er in die Sphäre ihrer Vergänglichkeit mit hineingezogen wird. Also bleibt Spinoza, um den Konsequenzen beider Definitionen zu entgehen, nichts anderes übrig, als eine definitorische Form zu wählen, in der Gott völlig ausgeschaltet ist. Deshalb läßt er in seiner Definition die Möglichkeit offen, wonach an Stelle der Gottesidee auch eine andere Idee als Kern und Grundsubstanz der Dinge anerkannt werden könnte, mit deren Preisgabe beim Verfall des Dinges die Gottesidee selbst unberührt bliebe. Diese Definition wäre dann die positive Ausdrucksweise des zehnten Lehrsatzes: „Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus.“

Ist Spinoza aber wirklich mit seiner dialektischen Finesse jenen Schwierigkeiten entgangen, in die sich seine von ihm gerügten

Antipoden verstrickt haben? Ihnen warf Spinoza vor, daß sie bei ihrem zu starren Pochen auf den nominalistischen Standpunkt den organischen Anschluß an Gott verfehlt hätten — hat vielleicht Spinoza mit seiner negativen Definition diesen Anschluß an Gott organisch gewonnen? Man wird die Frage kaum bejahen dürfen. Richtig ist, daß es Spinoza gelungen ist, die Gottesidee nicht in den Kreis des Vergänglichen hineinzuziehen, denn an ihre Stelle tritt jetzt die Idee des existierenden Einzeldinges. Wie verhält sich jedoch diese Idee zur Gottesidee? Ist sie völlig unabhängig gegenüber der Gottesidee, so ist nicht einzusehen, auf welche Weise durch Vermittlung einer solchen autonomen Idee der Weg zu Gott, als der Idee der Ideen, gefunden werden soll, ganz davon zu schweigen, daß der von Spinoza so besonders betonte Verknüpfungsmodus innerhalb der den Einzeldingen vorstehenden Ideen gänzlich in Frage gestellt wird. Ist die Idee jedoch in jene Verknüpfungsrelation eingewoben, die mittels ursächlicher Determination zu Gott aufwärts führt, dann muß doch diese Ordnung und Verknüpfung und damit auch der Weg zu Gott sofort illusorisch werden, wenn mit dem Schwinden des Einzeldinges auch dessen Idee das Schicksal ihres Objekts teilen muß. Unwillkürlich muß man hier an den Logos des Philo denken, der gleichfalls zur Verhütung von Antinomien im Gottesbegriff dialektisch aufgeboten wurde, der aber in Wahrheit bei der hierdurch bewirkten Ausschaltung Gottes dessen Antinomien selbst trägt, und gleichzeitig den Gottesbegriff zur absoluten Bedeutungslosigkeit herabdrückt. Im Grunde genommen laufen all derartige dialektischen Bemühungen darauf hinaus, das induktive Verfahren mit dem deduktiven auszugleichen, ohne daß dies nach Lage der erkenntniskritischen Positionen der betreffenden Philosophen möglich wäre. Solange man Deduktion und Induktion als zwei völlig getrennte Faktoren ansieht, die erst a posteriori zur Deckung gebracht werden, solange wird eine Versöhnung nicht möglich sein, weil beide Methoden von gänzlich verschiedenen Voraussetzungen ausgehen: Die deduktive vom reinen Denken, die induktive von der reinen Sinnlichkeit. Hier kann es keine andere Lösung als die kritische geben. Wie Verstand und Sinnlichkeit korrelativ aufeinander angewiesen sind, so muß das Gleiche auch von dem Verhältnis zwischen Deduktion und Induktion gelten. In der Deduktion müssen ebensosehr induktive Methoden verankert sein, wie in der Induktion deduktive. Nur durch ein solches Wechsel-

und Gegenseitigkeitsverhältnis kann ein Ausgleich erzielt werden. Wenn dabei im Interesse der Denksouveränität das Verstandesmoment, bzw. das deduktive Verfahren, höher gestellt, wird als das Sinnlichkeitsmoment, bzw. das induktive Verfahren, so soll damit nur ausgesprochen werden, daß die Methode an sich, ohne irgendwelche Festlegung auf ein bestimmtes Verfahren das Apriori alles Seins, also auch das der Sinnlichkeit darstellt. Von einer solchen Anschauung hält sich jedoch Spinoza ebenso fern wie seine Gegner und Vorgänger; daher können auch alle weiteren Ausführungen Spinozas, insbesondere jene, die sich an den erwähnten zehnten Lehrsatz anschließen, kaum als erkenntniskritische Fortschritte gegenüber den Scholastikern, ganz gleichgültig ob Nominalisten oder Realisten, gebucht werden. Es liegt deshalb gar kein Grund vor, Spinoza etwa deshalb zu einem Parteigänger Kants zu stempeln, weil er im Sinne der Realisten die universalia ante rem als Ideal betrachtet und deshalb auch die Deduktion höher wertet als die Induktion. Die Entscheidung für die Zugehörigkeit zur Kantischen Richtung hängt weder von einer Höherwertung des Verstandes noch von einer solchen der Deduktion ab. Bekenner solcher Denkarten könnten als Vertreter des Spiritualismus, aber nicht des Idealismus gelten. Daher kann auch der elfte Lehrsatz, der geradezu wie eine Verherrlichung des Idealismus klingt, keineswegs als Ausfluß idealistischer Gesinnung bezeichnet werden.

Spinoza schreibt: Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges.

Die Folgen, die in diesem Satze beschlossen liegen, bedeuten also scheinbar die völlige Unfähigkeit des menschlichen Geistes, auch deduktive Urteile zu fällen. Wie begründet Spinoza diesen Satz? Seine Argumente lauten: „Das Wesen des Menschen besteht (nach Zusatz zum vorigen Lehrsatz) aus gewissen Daseinsformen der Attribute Gottes; nämlich (nach Axiom II dieses Teils) aus Daseinsformen des Denkens, deren Idee (nach Axiom III dieses Teils) von Natur früher ist. Ist diese Idee gegeben, so müssen die übrigen Daseinsformen (nämlich denen gegenüber die Idee von Natur früher ist) in demselben Individuum sein (nach demselben Axiom). Es ist also die Idee das erste, was das Sein des menschlichen Geistes ausmacht. Aber nicht die Idee eines

nicht existierenden Dinges; denn dann könnte (nach Zusatz zu Lehrsatz 8 dieses Teils) die Idee selbst nicht existierend genannt werden. Er wird also die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Dinges sein. Aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn ein unendliches Ding muß (nach den Lehrsätzen 21 und 22, Teil 1) immer notwendig existieren. Folglich ist das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges."

Ganz dem Zuge seiner bisherigen Deduktionen folgend, bemüht sich Spinoza, den Begriff des menschlichen Geistes im Unterschiede vom göttlichen Geiste auf die Idee des existierenden Einzeldinges einzustellen. Er ist sich dabei bewußt, daß er hier keiner vollständigen Trennung zwischen Gott und Mensch das Wort redet, da ja die Idee des existierenden Einzeldinges als Gegenstand der gleichen Ordnung, die im deduktiven Beweisverfahren herrscht, in einem streng ursächlichen Verhältnis zur Gottesidee steht, wodurch also auch die Ideen des menschlichen Geistes an Gott partizipieren. Daher ergänzt Spinoza seinen Beweis durch folgenden Zusatz: „Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir demnach sagen, der menschliche Geist nimmt dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, oder sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern sofern er zugleich mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines andern Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist ein Ding teilweise, oder nicht adäquat (inadäquat) auffaßt."

Die wichtigen Folgen, die sich in diesen Darlegungen in bezug auf die Definition des Menschen ergeben, erfordern eine gründliche Diskussion, dies um so mehr, als Spinoza in einer Anmerkung vermutet, daß seinen Ausführungen von manchem Leser entgegengetreten werden könnte. — Die Grundlagen für seinen Beweis erblickt Spinoza in dem zweiten und dritten Axiom des zweiten Teils. Nachdem nämlich Spinoza auf Grund eines früheren Lehrsatzes ermittelt hat, daß das Wesen des Menschen nur eine „Modifikation der Attribute Gottes" darstellt, gelangt er durch das zweite Axiom: „Der Mensch denkt" zu der

weiteren Bestimmung, daß es sich bei dem Wesen des Menschen nur um eine Modifikation des Denkattributs handeln könne.

Worin bestehen nun derartige Modifikationen? Spinoza nennt sie in dem dritten Axiom Affekte wie Liebe, Begierde, kurz solche Seelenbewegungen, die durch eine ihnen selbständig gegenübertretende Idee ausgelöst oder genauer aktiviert werden. Die Idee als solche ist also in ihrer Existenz völlig unabhängig von derartig modifizierenden Denkformen: Sie ist von Natur früher als die erwähnten Modi. Umgekehrt jedoch stehen die erwähnten Daseinsformen gänzlich im Banne der Idee: Ist sie vorhanden, so müssen auch die entsprechenden Daseinsformen gegeben sein. Aber die Idee, von der hier die Rede ist, deckt sich nicht mit der Idee eines deduktiv ermittelten Gegenstandes, sondern sie qualifiziert sich als die Abstraktion eines auf induktivem Wege ermittelten, also existierenden Einzelgegenstandes. Demnach passiert das Denken des Menschen folgende Stationen: 1. Das existierende Einzelding; 2. die Idee dieses Einzeldings; 3. die affektvolle Erfassung dieser Idee. Für den Denkprozeß als Ganzes ist also das Einzelding das Primäre; für das affektvolle Erfassen ist aber die Idee das Primäre gegenüber — dem Affekte selbst. Da nun das affektvolle Erfassen mit dem menschlichen Geiste identisch ist, so hat also Spinoza mit seiner These recht, daß „das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges" ist.

Von besonderer Wichtigkeit dürfte nun das Problem sein: Was für einem Denken verdankt die Idee des existierenden Einzeldinges ihr Dasein? Dem göttlichen Denken oder dem Denken des menschlichen Geistes? Dem göttlichen Denken kann es nicht entstammen, weil der Gottesidee eine Differenzierung in Vielheiten metaphysisch widerstrebt, dem menschlichen Denken scheint das Denken in Einzelideen gleichfalls zuwider zu sein, weil ja seine Funktion sich nur auf die affektvolle Erfassung der einer auswärtigen Instanz entspringenden Einzelidee beschränkt. Was bleibt aber dann noch übrig? Und vor allen Dingen: Gibt es eine Beziehung dieser Idee zu Gott? Und von welcher Art ist diese Beziehung? Wird ferner durch eine nachweisbare Beziehung zwischen Gott und Einzelidee auch eine Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Geiste hergestellt, da sich doch die Bildung der Einzelidee völlig unabhängig von deren Daseinsformen vollzieht?

Spinoza bejaht gerade diese letzte Frage, indem er behauptet: „Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist.“ Soll der Begriff des Teils einen angebbaren Sinn haben, so kann er nur darin bestehen, daß die Idee, die von dem menschlichen Geiste affektvoll erfaßt wird, einen Teil jenes unendlich kausalen Zusammenhangs innerhalb der Induktionsglieder bildet, die in ihrer Totalität zu Gott führen, sofern die Totalität Gott gleichkommt. Das von Liebe und Begierde, oder sagen wir moderner, vom Gefühl dirigierte Denken des menschlichen Geistes isoliert die von ihm erfaßte Idee nach rückwärts und nach vorwärts, das göttliche Denken aber erblickt in der Idee den unendlich dynamischen Durchgangspunkt vom unendlichen Anfange zum unendlichen Schlusse. Bei dieser Auffassung ließe sich auch die Bemerkung Spinozas rechtfertigen, daß der menschliche Geist als solcher immer inadäquat die Dinge begreift, weil er, vom Gefühle gebannt, über die Grenzen des Einzeldings gar nicht oder doch nur in beschränktem Maße hinaussieht, während das göttliche Denken nur adäquat die Dinge sieht, sofern es eben von jedem Dinge aus die Unendlichkeit der Einzeldinge simultan überschaut. Diese Interpretation würde sich auch mit dem bereits früher durch Spinoza proklamierten Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Denken decken, wonach für das menschliche Denken das nie zu Ende kommende diskursive Verfahren, für das göttliche aber das simultane in Betracht käme. Auch der Begriff der Induktion erhielte dann eine präzisere Fassung: Nur die dem göttlichen Denken unterstellte Induktion könne letzten Endes wert- und sachlogisch der Deduktion gleichkommen, niemals aber die von dem menschlichen Geiste ausgehende Induktion, denn diese bliebe stets hinter dem Totaleffekt um eine unendlich lange Wegstrecke zurück.

Abermals muß man die Frage stellen: Klingen diese Grenzbestimmungen in bezug auf göttlich deduktives und menschlich induktives Denken nicht alle idealistisch kritisch? Bleibt nicht auch im Sinne Kants die Differenz zwischen Deduktion und Induktion in der Hinsicht unausgleichbar, daß die Deduktion eine ewige sachlogische Prävalenz gegenüber der Induktion besitzt? Ist deshalb nicht auch für Kant die Charakteristik anzunehmen, daß die menschliche Induktion gegenüber der göttlichen nur inadäquate Erkenntnisse liefert? Das ist alles richtig. Nur darf man bei Kant und seiner Schule nicht übersehen, daß die Präva-

lenz der Deduktion gegenüber der Induktion nicht nur ein Vorzug, sondern auch ein Mangel der Deduktion ist. Denn wo von einem Plus oder einem Minus die Rede ist, da offenbart sich einerseits die Unselbständigkeit des Plusträgers und andererseits die ergänzende Bedeutung des Minusträgers. Beide Faktoren bleiben a priori aufeinander angewiesen, keiner kann ohne den andern existieren: Die inadäquate Erkenntnis hat dasselbe Recht auf Existenz wie die adäquate. Ohne menschliches Denken kein göttliches, oder Kantisch gesprochen: Ohne Induktion keine Deduktion. Ist dies auch für Spinoza der Fall? Bei seiner Behauptung, daß die Idee auch ohne andere Formen des Denkens existieren kann, läßt sich wohl kaum von einem korrelativen Verhältnis zwischen Idee und Modus bzw. zwischen Substanz und Modus sprechen. Dabei ist in jener Behauptung noch nicht einmal von einer deduktiv ermittelten Idee eines nichtexistierenden Einzeldinges die Rede, sondern von einer induktiv erschlossenen Idee eines existierenden Einzeldinges, die also einem Modus bedeutend näher steht als die mit der Substanz unmittelbar zusammenhängende.

Von entscheidender Bedeutung jedoch für die Frage einer eventuellen Verwandtschaft in diesen Gedankengängen mit Kant ist der Begriff der adäquaten bzw. göttlichen Erkenntnis auf induktivem Wege. Unter welche Kantischen Doktrinen soll sich dieser Begriff subsumieren lassen? Der philosophische Hintergrund des Spinozistischen Induktionsbegriffs ist die völlige Identität zwischen Denken und der die Induktion bestimmenden Sinnlichkeit bzw. Ausdehnung. Aus diesem Grunde müssen für Spinoza Induktion und Deduktion in ihren Endergebnissen zusammenstimmen. Für Kant und seine Schule beruht jedoch aller Fortschritt der Erkenntnis auf der ewigen Divergenz beider Instanzen. Diese Distanzierung wird auch für die kritizistische Denkrichtung nicht aufgehoben, obgleich jetzt auch die Sinnlichkeit aus dem Denken abgeleitet, also scheinbar dem Denken gleichgesetzt wird. Die Distanzierung wird eben jetzt in das Denken selbst verlegt, um damit die Korrelativität zwischen Denken und Sinnlichkeit gleichsam als Urprinzip aller Methodik auszuzeichnen. Bei dieser Sachlage kann also von einer methodologischen Übereinstimmung in der Induktionsfrage zwischen Spinoza und Kant ebenso wenig gesprochen werden wie in der Deduktionsfrage.

Ein anderes wichtiges Problem harrt noch der Lösung: Spinoza bestimmte die Tätigkeit der Daseinsformen dahin, daß sie die Ideen existierender Einzeldinge affektvoll zu erfassen und zu gestalten hätten. Daraus würde sich ergeben, daß auf die Entstehung und Bildung der Idee selbst den Modi keinerlei Einfluß zugestanden wird, die Idee existiert vielmehr — wie auch schon früher behauptet wurde — völlig unabhängig von den sie mit Affekt erfassenden Daseinsformen. Welches methodische oder allgemein philosophische Interesse liegt nun vor, die Ideen auf dem Wege affektvoller Erfassung zu isolieren und sie dem menschlichen Geiste einzuverleiben? Ist dies nicht eine Tätigkeit, die nicht nur abseits vom Wege kausaler Verknüpfung liegt, sondern sogar noch diese Verknüpfung zerreißt, sofern sie eine völlig neue, willkürliche Aneinanderreihung zusammenhangloser Ideen bewirkt? Oder soll etwa mit einer solchen Aufreihung der Elemente nur *gefühlsmäßig* wiederholt werden, was erkenntnistheoretisch schon längst erledigt ist? Was soll aber durch eine solche Gefühlsspiegelung gewonnen werden?

Die Antwort lautet: Erkenntnistheoretisch gar nichts, *anthropologisch alles*. Bei Spinoza, der den Begriff der *Daseinsform* für die Konstitution des Menschen als wesentlich erachtet, handelt es sich jetzt um die Frage: Wie kann der Begriff des *Menschen*, der doch nur eine mikrokosmische Miniaturausgabe des makrokosmischen Parallelismus zwischen Deduktion und Induktion, zwischen Denken und Ausdehnung darstellt, logisch erfaßt werden? Offenbar nur dadurch, daß bei ihm zwischen isoliertem Geiste und isoliertem Körper der gleiche notwendige Zusammenhang bestehen muß wie in dem Kosmos überhaupt, mit der Maßgabe freilich, daß der Geist das *primäre* Element gegenüber dem Körper darstellt. Fällt aber nicht mit dieser Definition der Mensch aus dem Rahmen des Allgemeinen heraus, wo zwischen Geist und Körper strengste Identität herrscht.

Bevor wir jedoch auf all diese Fragen abschließenden Bescheid geben, wollen wir zunächst die folgenden Lehrsätze untersuchen, die ja nach Spinozas eigenen Angaben die Behauptung bestätigen sollen, daß der menschliche Geist nur inadäquate Erkenntnisse erwirbt, während der Erwerb adäquater Ideen ausschließlich dem göttlichen Geiste vorbehalten sei. Spinoza schreibt (1): „*Alles, was im Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht* (*constituendis*), *geschieht*,

muß vom menschlichen Geist erfaßt werden, oder es gibt im menschlichen Geist notwendig eine Idee dieses Dinges. Das heißt, wenn das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, so wird in diesem Körper nichts geschehen können, was vom Geist nicht erfaßt wird."

Was in diesem Satze von Spinoza vorgetragen wird, ist eine völlige Identifizierung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen. Wie sich in dem göttlichen Geiste das Sinnliche völlig widerspiegelt, so gilt das Gleiche auch für den menschlichen Geist; denn — wie Spinoza sagt — ist ja der menschliche Verstand ein Teil des göttlichen und vollzieht deshalb die gleichen Funktionen, die dem göttlichen Geiste zu eigen sind. Wenn aber Ganzes und Teil die gleichen Funktionen wahrnehmen, wie kann dem Teil im Gegensatz zum Ganzen *nur* eine *inadäquate Erkenntnis* zugestanden werden?

Viel wichtiger aber ist noch eine andere Frage: Ist denn wirklich die Zusammenlagerung von kausalen Ordnungsmotiven im *Individuum* die gleiche wie in einem rein *dynamischen* Phänomen? Wie kann Spinoza den Individualbegriff mit dem reinen phorometrischen Begriff auf eine Linie stellen? Eine solche Auffassung ist nur möglich, wenn Spinoza Teleologie und Kausalität als identische Begriffe ansetzt. Ist dies aber der Fall, so muß man fragen, wodurch unterscheidet sich dann das Individuum von der mathematischen Zahl, und das menschliche Individuum von dem tierischen und pflanzlichen?

Von solchen Gesichtspunkten ausgehend ist deshalb Spinozas Beweis zum zwölften Lehrsatz als gänzlich verfehlt zu betrachten. Spinoza schreibt: „Denn alles, was im Objekt irgendeiner Idee geschieht, davon gibt es notwendig eine Erkenntnis in Gott (nach Zusatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils), sofern er als von der Idee dieses Objekts erregt betrachtet wird, d. h. (nach Lehrsatz 11 dieses Teils), sofern er den Geist seines Dinges ausmacht. Was also in dem Objekt einer Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, davon gibt es notwendig in Gott eine Erkenntnis, sofern er die Natur des menschlichen Geistes bildet, d. h. (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) davon wird notwendig im Geiste eine Erkenntnis sein, oder der Geist erfaßt dasselbe."

Aus diesem Beweise tritt besonders klar hervor, wie groß die Passivität ist, zu der der menschliche Geist verurteilt ist. Das

durch seine Idee den menschlichen Geist konstituierende Objekt ist gar nicht in der Lage, auf den Geist eine affizierende Wirkung auszuüben. Vielmehr gewinnt es einen direkt affizierenden Einfluß nur auf Gott und indirekt erst auf den Geist, sofern dieser als Wirkung Gottes erscheint.

Man könnte hier den psychologischen Einwand geltend machen: Wenn der Geist jedem Objekte gänzlich teilnahmlos und uninteressiert gegenübersteht, sollte es dann nicht möglich sein, daß auch Gegenstände, die gar nicht in das Blickfeld des Bewußtseins fallen, dennoch den Geist modifizieren, sofern dieser nur von Gott seine funktionalen Direktiven erhält?

Ein solcher Einwand ließe sich freilich mit dem Hinweise darauf erledigen, daß sich ja die Objektbildung selbst nur durch den menschlichen Geist vollzogen denken läßt, da doch die *Differenzierung der Ausdehnung der göttlichen Einheit* unbedingt zuwiderläuft. Steht aber dem menschlichen Geiste die Aufgabe der *unendlichen Isolierung* zu, so muß er doch auch eine Kenntnis von den durch seine Vereinzelung hervorgerufenen Objekten haben; wozu bedarf es also dann der Vermittlung des göttlichen Geistes, der die Ideen der Objekte nur als Teile seiner selbst der menschlichen Psyche zur Kenntnisnahme übermittelt?

Und ferner: Spinoza sagt, sofern das Objekt bzw. dessen Idee Gott „erregt", macht Gott den Geist eines Dinges aus. Soll diese These einen Sinn haben, so kann sie doch nur so gemeint sein: Wo von einer Passivität Gottes die Rede ist, da entfaltet sich nur ein *Teil der göttlichen Aktivität*, der dann in einem Einzelding konkretisiert wird. Dieser konkretisierte Teil des göttlichen Geistes findet dann seine ideelle Prägung in dem menschlichen Geiste wieder. Sind aber diese Schlußfolgerungen richtig, so ist zweifellos der Geist das *Primäre* gegenüber der Ausdehnung: Wie kann dann von einer Erregung Gottes durch das *Objekt* gesprochen werden? Ist aber das Objekt das sekundäre Element, dann entsteht die Frage, welchem Prinzip steht denn die Möglichkeit zu, in Gott eine *Teilung* zu begründen? Gewiß läßt sich nicht leugnen, daß Spinoza mit dieser Theorie eine enge Verknüpfung zwischen Gott, Geist und Körper erreicht, also auch zwischen Gott und *Mensch*, aber die Verknüpfung ist so eng, daß man schließlich nicht mehr weiß, wo der Mensch aufhört und Gott anfängt?

Dieser Antinomie kann kein Philosophem entrinnen, das sich auf dogmatisierender Grundlage bemüht, einen Ausgleich zwischen Einheit und Verschiedenheit zu stiften. Dabei hat man zu berücksichtigen, daß es sich hier noch nicht einmal um die unendlichen individuellen Verschiedenheiten des Menschen in seinen Einzelexemplaren handelt, sondern nur um den Gattungsbegriff: Mensch. Wird aber Gott gar in die unendliche Differenzierung eines Gattungsbegriffs einbezogen, dann läßt es sich überhaupt nicht mehr vorstellen, was bei solch enger Verknüpfung zwischen Gott und Mensch von Gott selbst an prävalenter Geltung noch übrig bleibt.

Oder sollte etwa die Prävalenz Gottes innerhalb dieser Verknüpfung in seiner restlosen Auflösung in unendlich viele menschliche Einzelindividuen bestehen? Gott ließe sich dann etwa mit dem Raume nach einer bestimmten Auffassung vergleichen, derzufolge die unendlich vielen Einzelräume das Material zu ihrer Bildung aus dem großen Reservoir des Raumes so lange beziehen, bis der Raum selbst nicht mehr existiert.

Wie wenig jedoch eine derartige Interpretation mit Spinozistischen Reflexionen in Einklang zu bringen ist, erhellt schon daraus, daß Spinoza den Gottesbegriff selbst als ein metaphysisches noli me tangere betrachtet, das außerhalb jedweder Veränderungsmöglichkeit steht. Dagegen wird ja bei dem Raumbeispiel der Raum als Träger der Einzelräume bis zur Vernichtung aufgezehrt. Ebendeshalb kann dieses Beispiel vom Raume auch nicht als Illustration für die Kantische Raumauffassung dienen. Denn der Raum ist für Kant eine Funktion, die unerschöpflich in ihrem methodischen Werte und ihrer methodischen Konstanz bleibt. Mag sie noch so viel neue Funktionen aus ihrem Schoße entlassen: Die Ursprünglichkeit und qualitative Geschlossenheit bleiben unversehrt, weil beide Merkmale zu quantitativen Bestimmungen in keiner direkten Beziehung stehen. Mit Rücksicht auf die quantitative Armut, die Raum und Einzelräume in gleichem Maße beherrscht, ließ sich ja auch die These rechtfertigen, daß zwischen Gesamtraum und Einzelraum Identität waltet, obgleich von seiten der funktionalen Leistung der Unterschied ebenso aufrecht erhalten bleiben muß wie zwischen reiner Zeit und empirischer Zeit, zwischen reiner Zahl und empirischer Zahl.

Man könnte nun hier die Frage stellen: Ließe sich nicht auch

bei Spinoza, der ja gleichfalls in thesi Maß und Zeit verwirft, die Identität zwischen Gott und Modus dadurch erklären, daß es ihm ebenso wie Kant in der Raumfrage an der logischen Möglichkeit gebricht, zwischen Ganzem und Teil zu unterscheiden, und daß deshalb der göttliche Geist mit dem menschlichen und in letzter Linie mit der Idee des Körpers, ja mit dem Körper selbst identisch sei? Um so mehr fühlt man sich bei Spinoza zu einer derartigen Interpretation gedrängt, als doch bei ihm der Raum, bzw. die Ausdehnung, der Generalexponent seiner ganzen Kosmographie ist. Ist doch auch der Geist ebenso auf die Ausdehnung reduzierbar, wie die Ausdehnung auf den Geist, so daß dieser Generalexponent von keiner Seite, auch nicht vom Geiste, eine Konkurrenz zu befürchten hätte. Und jene berühmte Identitätsgleichung zwischen Denken, Denker und Gedachtem hätte jetzt erst ihre erkenntnistheoretische Fundamentierung gefunden, sofern der Ausfall des Maßes alle Differenzen innerhalb jener Grundbegriffe aus dem Wege räumt.

Indessen läßt sich von zwei Gesichtspunkten aus leicht zeigen, daß ein derartiger vergleichender Hinweis auf Kant nicht in Betracht kommen kann. Zunächst hält Spinoza selbst an jener metaphysischen Gleichheit zwischen Gott und Teil nicht fest: Ausdrücklich erklärt er, daß der Teil in Gott, aber Gott nicht im Teile ist, d. h. nur der Mensch ist ein Teil Gottes, aber Gott ist kein Teil des Menschen — Beweis genug, daß Spinoza den Begriff des Maßes nicht völlig ausschaltet und damit der metaphysischen Identität nicht das letzte Wort gestattet.

Aber, so möchte man hier einwenden, vielleicht stellt sich hier Spinoza auf den methodischen Standpunkt Kants, daß nicht die metaphysische Gleichheit, sondern die wertlogische Abstufung der Begriffe für ihre methodische Beurteilung maßgebend sei, und da muß doch dem Ganzen, in unserem Falle Gott, eine größere funktionale Bedeutung zugesprochen werden als dem Teile, bzw. dem Menschen. Indessen ist auch dieser Einwand nicht durchgreifend und vermag die unhaltbare Position Spinozas nicht zu retten. Eine solche Auffassung, wie sie hier Spinoza supponiert werden soll, hat zur Voraussetzung, daß alle Begriffe des Systems Ausprägungen einer bestimmten Methode darstellen, die sich gegenseitig ergänzen. Gewiß gibt es dabei Begriffe von größerem und kleinerem ranglogischem Werte, aber keiner kann den anderen entbehren, der wertlogisch

reichste ist ebenso auf den wertlogisch ärmsten angewiesen wie umgekehrt.

Hier lautet also die Parole: Kein Ganzes ohne seinen Teil, kein Teil ohne das Ganze, oder kein Gott ohne Mensch und ohne Körper, wie kein Körper, kein Mensch ohne Gott. Gerade weil dieses alles Instanzen von absoluter Heterogenität sind, deshalb sind sie unbedingt gegenseitig voneinander abhängig. Bei Spinoza jedoch kann von einer derartigen heterogenen Verschiedenheit innerhalb der einzelnen Begriffe schon deshalb keine Rede sein, weil sie alle kausallogisch auf ein und derselben Linie stehen. Wo aber eine derartige kausallogische Verwandtschaft herrscht, da gibt es nur eine absteigende Richtung der Begriffe, bei welcher der ursachenreichere und reichste Begriff den ursachenärmeren vollständig missen kann. Nur wenn, wie bei Kant, zu dem Gesetz der Ursache das Gesetz der Wechselwirkung hinzukommt, kann jene Korrelativität erzeugt werden, die für die kritische Denkart typisch ist.

Dieses Gesetz der Wechselwirkung dürfte freilich Spinoza schon deshalb ablehnen, weil es eine Vereinigung zwischen Raum und Zeit zur Voraussetzung hat, die ein zeitfeindlicher Philosoph wie Spinoza unbedingt perhorreszieren muß. Wenn also Spinoza eine besonders innige Verbindung zwischen Gott, Mensch und Körper stiften wollte, so konnte er es nur auf dem Wege kausallogischer Vermittelung bewirken. Aber gerade diese Art der Verknüpfung zeigt klar und deutlich, daß jene drei Faktoren schon deshalb keine Verbindung eingehen können, weil sie als kausallogische Identitäten nur jene Vereinigung wiederholen würden, über die sie von Hause aus bereits verfügen.

Schließlich hat Spinoza selbst die Empfindung, daß der von ihm dargelegte Beweis kaum ausreicht, die Richtigkeit des zwölften Lehrsatzes augenscheinlich zu machen. Er fügt ihm deshalb die Anmerkung bei, daß der zwölfte Lehrsatz noch deutlicher aus der Anmerkung zum siebenten Lehrsatze erhelle. In dieser Anmerkung beruft sich Spinoza auf jene metaphysische Gleichung, wonach Gott als Denker mit der Idee und ihrem Gegenstande identisch ist. Nun ist aber der menschliche Geist ein Schöpfungsobjekt des göttlichen, also ist der menschliche Geist ebenso Träger jener Identitätsgleichung wie der göttliche. Natürlich würde sich sofort als Konsequenz dieser Ansicht ergeben, daß diese Gleichung nicht nur für den Menschen, sondern auch für alle

übrigen kosmischen Gebilde zutreffe, da sie doch alle Schöpfungen, bzw. Kausalitätsobjekte Gottes sind. Und doch scheinen alle Bemühungen Spinozas darauf abzuzielen, die eigenartige Ausnahmestellung des Menschen gegenüber allen anderen Gegenständen metaphysisch und logisch zu begründen. Also kann sich Spinoza unmöglich auf einen Kalkul stützen, der für alle Objekte, also auch für die nichtmenschlichen Geltung hat.

Viel wichtiger aber ist noch ein anderes Problem, nämlich das der Individualität bzw. der Individuität in seinem Verhältnis zur Gottesidee. Gerade der zwölfte Lehrsatz beschäftigte sich bereits mit der Lösung dieser Frage in deduktiver Weise: Aus der Gottesidee entwickelt sich der menschliche Geist, aus diesem das Objekt, der Körper. Wenn freilich jemand die Frage aufwirft, durch welche Bedingungen sich aus der ganz allgemeinen Gottesidee ein ganz spezifisches Einzelwesen mit der vollständigen Struktur der Gottesidee herauskristallisiert, so wird sich deduktiv kaum eine befriedigende Antwort erteilen lassen. Ein solcher Versuch würde bei Spinoza schon daran scheitern, daß die bei Kant das Denken restringierende und realisierende Sinnlichkeit auf den Geist, bzw. das Denken des Spinozistischen Systems gar keinen Einfluß gewinnt, weil ja Denken und Sinnlichkeit für Spinoza äquipollente Begriffe sind. Dabei stehen zunächst mathematisch physikalische Einzelheiten in Frage, also solche Spezifikationen, die in der kritischen Philosophie das Problem der absoluten Individuität noch gar nicht streifen, weil sie nur die logisch eindeutigen Konsequenzen des obersten Urprinzips der Philosophie darstellen.

Weit komplizierter jedoch ist die Frage, wenn sich das spezifische Einzelding auf Kategorien stützt, die gänzlich außerhalb kausaler Notwendigkeit stehen, wie etwa die Gegenstände rein formaler und ethisch teleologischer Zweckmäßigkeit. Hier ist eine geradlinig sich fortpflanzende Deduktion aus dem obersten Denkprinzip, wie es bei Spinoza die Gottesidee darstellt, bis zur betreffenden Einzelheit der härteste Widerspruch, der sich denken läßt. Tatsächlich löst Spinoza diese Frage nicht logisch, sondern nur metaphysisch, indem er Gott, Mensch und Objekt in ein teleologisch kausales Verhältnis mit absteigender Tendenz setzt. Als teleologisch kausal muß das Verhältnis deshalb charakterisiert werden, weil sich die Ableitung nicht mathematisch physikalisch vollzieht, sondern rein metaphysisch unter Anlehnung an

die Aristotelische Begriffspyramide, wonach Gott der wertlogisch reichste und der Körper der wertlogisch ärmste Begriff ist.

Daß freilich eine solche Wertstaffelung der Begriffe mit der kausalen Notwendigkeit der Spinozistischen Substanz kaum in Einklang zu bringen ist, wurde ja schon wiederholt betont. Spinoza sieht sich mithin wiederum vor die Alternative gestellt, entweder zugunsten des individuell Einzelnen auf die allgemeine kausale Notwendigkeit zu verzichten, oder im Interesse der kausal notwendigen Substanz den Begriff der Zweckmäßigkeit, der formalen und der ethischen, preiszugeben. Es bleibt demnach das Problem einer methodischen Vereinigung zwischen der Gottesidee und den im menschlichen Geiste vorhandenen Ideen existierender Einzeldinge nach wie vor ein ungelöstes Problem — ganz davon zu schweigen, daß auch psychologische Antinomien dagegen sprechen. Die Ideen der Einzeldinge verdanken ihre Existenz reinen Zufälligkeiten, sofern der oder jener Mensch an diesem oder jenem Orte in dieser oder jener Zeit durch Entfaltung seiner psychischen und logischen Potenzen von den Ideen der Objekte Kenntnis erhält, während der allgemeine Geist der Substanz nach Spinozas eigenen Ausführungen über solche Zufälligkeiten erhaben ist und erhaben sein muß.

Die Tatsache freilich, daß sich Spinoza von den erwähnten Antinomien nicht getroffen fühlt, kann kaum als eine Widerlegung dieser Schwierigkeiten betrachtet werden. Trotz alledem scheint Spinoza zu empfinden, daß die von ihm gezogene metaphysische Linie von Gott über den Menschen zum Körper doch etwas brüchig ist. Vor allen Dingen muß er sich sagen, daß doch der in korrelativer Weise zum menschlichen Geiste stehende Körper keineswegs den Körper schlechthin bedeutet, wie er sich aus dem Begriffe der Ausdehnung ergibt. Oder sollte wirklich der menschliche Körper eine Illustration zu all den mathematisch physikalischen Beziehungen bilden, die im Begriff der als Methode gefaßten Ausdehnung liegen? Nur wer auf dem Standpunkt moderner Entwicklungsmechanik steht, kann den menschlichen Körper, der in erster Reihe ein biologisches Substrat darstellt, als den Konflux aller mechanisch kausalen Notwendigkeiten begreifen, ohne freilich damit das Problem der Teleologie gelöst zu haben. Denn bei aller Auflösung biologischer Relationen in physikalisch kausale ist der unendliche und deshalb prinzipielle Unterschied zwischen Kausalität und Teleologie nicht beseitigt.

Immer wird die Frage offen bleiben: Auf welche erkenntnis-kritischen Voraussetzungen stützt sich das teleologische Problem, das zwar stets in kausale Bahnen mündet, aber niemals in seiner funktionalen Geltung unterbrochen, geschweige denn abgebrochen werden kann?

Daß nun Spinoza die Theorie der Entwickelungsmechanik divinatorisch vorgeahnt habe, ist wohl kaum anzunehmen, zumal für ihn das biologische Problem überhaupt nicht existiert. Aber selbst für den Fall, daß er wirklich ein Vorläufer oder gar ein Parteigänger dieser Hypothetik wäre, könnte ihm kaum das erkenntnis-theoretische Recht zugesprochen werden, in dem Körper des Menschen eine Abbreviatur des gesamten mathematisch physikalischen Kosmos zu erblicken. Deduktiv läßt sich der Beweis für die Richtigkeit dieser These sicher nicht erbringen, schon deshalb nicht, weil es eine induktionsfreie Deduktion ebensowenig gibt wie eine deduktionsfreie Induktion. Da aber Spinoza das wahre Verhältnis zwischen Deduktion und Induktion verfehlt, so ist es erklärlich, daß er bald von der Deduktion zur Induktion hin, bald von der Induktion zur Deduktion hin schwankt. Das berühmteste Vorbild hierfür ist Aristoteles, der, wie alle Dogmatiker, nur die Gegensätze variiert, aber sie niemals zu einer unverletzlichen Einheit zusammenschmiedet.

So ist es denn nur selbstverständlich, wenn auch Spinoza sein letztes Heil bei der Induktion sucht, wie dies der dreizehnte Lehrsatz zeigt: Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, oder eine gewisse Daseinsform der Ausdehnung, die in Wirklichkeit existiert, und nichts andres.

Spinoza fängt also jetzt von „unten“ an. Der Körper eröffnet den pyramidisch sich türmenden Staffelbau aller kosmischen Gebilde. Und zwar ist dieser Körper ein Modus der Ausdehnung, also bei günstigster idealistischer Interpretation der Ausdehnung eine rein kausal wirkende mathematische Seinsform. Eine Modifikation tritt freilich noch hinzu, das ist der Begriff der existierenden Wirklichkeit: Der Körper ist eine existierende Daseinsform der Ausdehnung. In der Auffassung der kritischen Philosophie wäre allerdings mit dieser neuen Bestimmung der Boden der rein konstruktiven Ausdehnung verlassen; denn wo die Existenz mitspricht, da tritt an die Stelle der qualitativen Mathematik die quantitative Maßlehre, die in letzter In-

stanz auf Empfindungsteleologie zurückgeht, sofern die unmittelbaren Gegenstände der Empfindung stets erst teleologisch erfaßt werden, bevor sie sich zu ihrer weiteren kausalen Bearbeitung den Kategorien der mathematischen Physik unterordnen.

Demnach bedeutet der Begriff: existierende Wirklichkeit ein Vorstadium der kausalen Notwendigkeit, das in die Begriffswelt teleologischer Kalkulationen einzureihen wäre. Da nun für Spinoza die Entwickelungsmechanik nicht existiert, so käme man nach dem erwähnten Lehrsatze zu dem Schluß, daß nur die Idee des teleologischen Gebildes „den menschlichen Geist ausmache.“ So wäre also nach idealistischer Interpretation das induktive Verfahren Spinozas bei einer Konsequenz gelandet, die sicher den Intentionen des Systems durchaus fremd bleibt.

Aber auch bei nichtidealistischer Auffassung ergibt sich das gleiche Resultat. Spinoza spricht nämlich von einer „gewissen Daseinsform“. In dem Begriff des „gewissen“ Modus könnte man zunächst an eine bestimmte mathematische Form denken, von der ja die Strahlen nach rückwärts und nach vorwärts, nach oben und nach unten ins Unendliche gehen, so daß man in der Tat jede beliebige mathematische Figur als den typischen Repräsentanten der gesamten unendlichen Ausdehnung und damit eo ipso auch als den des unendlichen Geistes betrachten kann. Eine solche Auffassung hätte manches für sich, wenn nur nicht einer solchen mathematischen Form auch die „existierende Wirklichkeit“ zugesprochen werden müßte (nach Lehrsatz 13). Damit ist aber die Unendlichkeit bereits entschwunden, denn die reine mathematische Form steht jenseits der existierenden Wirklichkeit, weil der Begriff der empirischen Dauer, wie er mit dem der existierenden Wirklichkeit naturgemäß zusammenhängt, mit dem Ansichcharakter der Mathematik nicht in Einklang zu bringen ist. Tatsächlich liegen deshalb auch alle mathematischen Reflexionen auf deduktiver, aber nicht auf induktiver Seite.

Wenn also Spinoza von einer „gewissen Daseinsform“ spricht, so kann er nur eine Form im Auge haben, die mit Mathematik und mathematischer Physik nichts zu tun hat, und das ist nur die Teleologie. Da aber Spinoza den Gegensatz zwischen Kausalität und Teleologie nicht zu schlichten weiß, so leidet der ganze Lehrsatz an einer Aporie, die Spinoza mit Hilfe seiner Methodik kaum

zu lösen imstande ist. Um so größer muß deshalb das Interesse an Spinozas Beweise für diesen Satz sein. Der Beweis lautet folgendermaßen: „Denn wäre der Körper nicht das Objekt des menschlichen Geistes, so wären die Ideen der Körpererregungen in Gott nicht (nach Zusatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils), sofern er unsern Geist, sondern sofern er den Geist eines anders Dinges ausmacht; d. h. (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) die Ideen der Körpererregungen wären nicht in unserem Geiste. Nun haben wir (nach Axiom IV dieses Teils) die Ideen der Körpererregungen. Folglich ist das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper, und zwar (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) der in Wirklichkeit existierende."

Es handelt sich also in diesem Beweise um die Herstellung eines lückenlosen Zusammenhangs zwischen Körper, menschlichem Geiste und Gottesidee. Das Problem ist auch hier, dem menschlichen Geiste die Rolle einer Vermittelungsinstanz zwischen Körper und Gott zu übertragen. Der Parallelismus nämlich zwischen Geist und Ausdehnung, der sich in allen kosmischen Gebilden bis zur Identität verdichtet, erlebt im menschlichen Individuum eine Gestaltung, die Spinoza offenbar als eine Störung seines ganzen Systems betrachtet. Denn in der physisch psychischen Struktur des Menschen tritt ein Moment zutage, das mit dem Gottesbegriff aufs schärfste kontrastiert: das sichtbare Entsprechen und Einvernehmen zwischen Geist und Körper. Spinoza kann nicht — wie Lotze — den Menschen als die mikroskopische Ausgabe des Makrokosmos, also Gottes, annehmen, weil er damit gerade jenem Anthropomorphismus das Wort reden würde, den er nicht müde wird, so scharf wie möglich zurückzuweisen. Auf der anderen Seite ist Spinoza Einheitsphilosoph genug, um die menschliche Struktur mit der kosmisch göttlichen zu versöhnen.

Wie läßt sich jedoch ein solcher Ausgleich bewirken? Offenbar nur dadurch, daß der Mensch sich nach dem Kosmos, aber der Kosmos sich nicht nach dem Menschen richtet, d. h. auch im Menschen findet kein gegenseitiges Entsprechen zwischen Geist und Körper mit ranglogischer Äquivalenz beider Instanzen statt, sondern der Körper ist entweder dem Geiste untergeordnet oder mit ihm identisch. Wo bleibt aber dann die Sonderstellung des Menschen gegenüber den anderen kosmischen Gebilden, die doch Spinoza schon dadurch anerkennt, daß er ihn

zum Durchgangspunkt zwischen Körper und Gott erhebt? Es bedarf keiner besonderen Überlegung, um zu erkennen, daß wir mit dieser Fragestellung nicht nur das Kernproblem der Spinozistischen, sondern der Philosophie überhaupt erreicht haben. Sobald man den Menschen aus dem Gewebe der philosophischen Ideen als eine besonders wertvolle Idee heraushebt, entsteht die Frage: Ist die Philosophie anthropozentrisch oder physikozentrisch orientiert? Trifft das erste zu, so fällt die Natur, trifft das letzte zu, so fällt der Mensch. Ein Mittelding kann und darf es nicht geben, soll nicht die Einheit des Denkens gebrochen werden.

Kant wählt den ersten Teil der Alternative, sofern er die praktische Vernunft als den Primat der Vernunft würdigt und die Methode der praktischen Vernunft in die der reinen theoretischen Vernunft hineinwirken läßt. Deshalb kann man bei Kant das Paradoxon wagen: Je energischer sich die theoretische Vernunft die Einmischung der praktischen Vernunft verbittet, desto mehr entspricht sie deren Forderungen.

Das bedeutet: Weil nach Kant die theoretische Vernunft methodisch eine Auswirkung der praktischen ist, deshalb muß sie darauf achten, daß diese methodische Abhängigkeit nicht durch eine inhaltliche verdrängt wird. Denn bei der methodischen Abhängigkeit kann die Kausalität als solche bestehen und sich völlig frei und ungehindert entfalten, weil sich das teleologische Apriori jedweden Einflusses auf das innere Arbeitsgetriebe der Kausalität enthält. Sache der philosophischen Spekulation vielmehr ist es, die teleologisch ethische Bestimmung als das Apriori der Kausalität transzendental zu erschließen, aber nicht dogmatisch zu dekretieren. Bei der ersten — Kantischen — Methode geht die mathematisch physikalische Arbeit völlig ungestört ihren Weg, weil sie sich um die philosophische Interpretation ihrer Überlegungen gar nicht zu kümmern braucht, bei der zweiten — Aristotelischen — Methode kommt es zu einer mathematisch physikalischen Leistung überhaupt nicht, weil diese Methode nur die Bildung teleologischer Maximen und Gegenstände im Auge hat.

Welchen Weg schlägt nun Spinoza zur Lösung des erwähnten Grundproblems ein? Welche Methode wendet er zur Begründung der menschlichen Sonderstellung an, da er doch gänzlich auf

dem physikozentrischen Standpunkte steht? Ist für ihn etwa der Mensch nur ein Beispiel oder gar ein Prototyp, ein Monogramm der physikozentrischen Methode? Oder bildet er deren vornehmstes Realisationsmittel?

Solche Fragen wären indes nur bei Kant erlaubt, der den Menschen gegenüber der Natur als ein völlig autonomes Gebilde betrachtet, aber nicht bei Spinoza, der den Menschen als einen Modus, also als eine Folge der göttlichen Natur, der Substanz ansieht. Denn die Natur kann ebensowenig in ihren Gebilden Realisationen von autonomem Charakter sehen, sowenig etwa der Philonische Gott in dem von ihm erzeugten Logos ein unabhängiges Wesen erblicken kann. Wer die Macht hat, ein Mittelwesen zu erzeugen, der verfügt auch über die Fähigkeit, die dem Mittelwesen zugeschriebenen Leistungen selbst zu vollziehen, denn das Mittelwesen ist in jeder Beziehung Gott wesensgleich; woher sollte auch Gott die Materialien zur Erzeugung eines ihm heterogenen Wesens beziehen, da es doch außerhalb Gottes überhaupt keine Daseinssphäre gibt?

Man muß deshalb die These immer und immer wiederholen: Wo Gott schöpferisch wirkt, da gibt es nur Gott wesensgleiche Geschöpfe und — jede Individualität ist Schein. Daher ist auch die Mittelstellung, die Spinoza dem Menschen einräumt, vom pantheistischen Standpunkte aus eine logische Absurdität. Aber Spinoza kann diesen Mittelbegriff nicht entbehren, weil ihm sonst die Verbindung zwischen Geist und Körper ein unlösbares Problem bleibt. Stände Spinoza wirklich auf idealistischem Boden, so wäre für ihn die Lösung dieses Problems schon deshalb ein leichtes, weil diese Frage überhaupt kein Problem wäre. Denn der Geist, den Spinoza meint, also der naturwissenschaftliche, ist ebensowenig ohne Körper denkbar wie der Körper ohne Geist. Das trifft namentlich dann zu, wenn Spinoza, wie manche Forscher meinen, unter Substanz die mathematisch physikalische Methode versteht. Weil sich aber Spinoza für die Vereinigung beider Antipoden auf den Menschen beruft, sofern der göttliche Geist nur durch Vermittelung des menschlichen Kenntnis vom Körper erhält, zeigt eben Spinoza deutlich, daß für ihn jener idealistisch methodische Standpunkt nicht existiert.

Zwar könnte Spinoza einwenden, daß es sich hier nicht um eine Vereinigung zwischen dem Geiste und dem Körper an sich

handle, sondern um eine solche zwischen dem Geiste und dem existierenden Körper, also um eine solche zwischen Essenz und Existenz, d. h. um ein Problem, dessen Lösung sich schon deshalb nicht aus der idealisierenden Methode herleiten läßt, weil es ja gerade im Sinne dieser Methode gar keine Vereinigung geben darf. Denn in Kantischer Denkart enthält der existierende Gegenstand ein solches Plus an Relationen, daß ihm niemals die Essenz des Gesetzes völlig adäquat ist. Wie kann also hier von einer Vereinigung gesprochen werden? Müßten unter solchen Voraussetzungen nicht doch noch Mittel und Wege gesucht werden, die einer solchen Vereinigung entgegenkommen? Und ist es dann nicht gerade der Mensch, der in seiner physisch geistigen Dignität die Lösung für den Gesamtkosmos vorbereitet und durchführt? Man kann dagegen nicht geltend machen: Wenn in der idealistischen Methode die erfragte Lösung nicht beschlossen liegt, so ist eben die Lösung die, daß es keine Lösung geben darf. Ein solcher Einwand wäre schon deshalb verfehlt, weil sich die Einheit des Denkens mit einem solchen Auswege nicht zufrieden geben kann. Denn wenn das Denken das Urprinzip des Seins ist, so muß sich auch das Existieren restlos aus dem Denken als dessen Essenz erklären lassen.

Es läßt sich jedoch leicht zeigen, daß all diese Einwände nicht stichhaltig sind. Um gleich bei der Erledigung des letzten zu beginnen, so ist auf Folgendes hinzuweisen. Gewiß muß auch das Existieren aus dem essentiellen, d. h. gesetzmäßigen Denken abgeleitet werden, aber diese Ableitung ist ebensowenig als ruhendes Dasein zu erklären wie das Denken selbst, so daß also zwischen den beiden vermeintlichen polaren Gegensätzen methodisch völlige Gleichartigkeit herrscht. Aber die verwandtschaftlichen Beziehungen sind noch weit intimer. Essenz und Existenz, oder Denken und Sein, Geist und existierender Körper sind derartig aufeinander angewiesen, daß der eine Faktor ohne den anderen gar nicht funktionieren kann. So wenig es Ruhe ohne Bewegung gibt, so wenig kann die Essenz ohne die Existenz einen vernünftigen Sinn haben. Ein Ausgleich zwischen beiden Instanzen ist deshalb ausgeschlossen, weil sonst an die Stelle ewiger Prozessualität ewige Erstarrung tritt.

Wenn sich aber Spinoza für die Durchführung seines Programms auf den Menschen beruft, weil etwa in ihm generell und vorbildlich das Problem der Vereinigung gelöst sei, so läßt sich

darauf erwidern, daß es sich hier nur um ein psychologisches oder physiopsychologisches Problem handelt, dessen *Übertragung auf Gott*, oder dessen Würdigung als *monogrammatisches Vorbild*, oder endlich dessen vermittelnde Funktion zwischen Dasein und Substanz nichts anderes als eine vollkommene *Vermenschlichung* der Substanz schlechthin bedeutet, wenn man darin nicht gar eine *Hypostasierung* der in der menschlichen Gattung sich vollziehenden Vereinigung zwischen Geist und Körper erblicken will. Auf alle Fälle gilt nach dem Beweise, den Spinoza für den dreizehnten Lehrsatz bringt, die These, daß es ohne die vermittelnde Tätigkeit des menschlichen Geistes in Gott keine Kenntnis der Körpererregungen, also auch keine der Körper selbst gibt. Woraus sich mit Leichtigkeit der Satz ableiten läßt: Ohne Funktion des menschlichen Geistes auch keine des göttlichen. Die Funktion des menschlichen Geistes besteht in der Erkenntnis des den Geist erregenden Körpers, und nur der von dem menschlichen Geist erkannte Körper zieht in das Bewußtsein des göttlichen Geistes ein. Ist damit nicht die Tätigkeit des göttlichen Geistes der des Menschen gänzlich nachgeordnet?

Bildet sonach für Spinoza der Mensch oder genauer der menschliche Geist das unentbehrliche *Medium* zwischen Körper und Gott, ist ferner (nach Axiom IV) klargestellt, daß der den Gottesbegriff komplementierende Körper mit dem als Objekt des menschlichen Geistes figurierenden Körper *identisch* ist, so kann also kein Zweifel mehr darüber aufkommen, daß der *Mensch selbst mit Gott* — identisch ist, da doch die Körpererregungen des menschlichen und des göttlichen Geistes die gleichen sind. Oder sollte es außer den Körpern, die als Objekte des menschlichen Geistes in Frage kommen, noch eine andere Art von Körpern geben, die des menschlichen Mittlers nicht bedürfen, um den göttlichen Geist zu konstituieren? Auf diese Frage antwortet Spinoza: „Gäbe es außer dem Körper noch ein anderes Objekt des Geistes, so müßte, da . . . nichts existiert, woraus nicht irgendeine Wirkung folgt, es notwendig . . . die Idee einer Wirkung desselben in unserem Geiste geben. Nun gibt es aber (nach Axiom 5 dieses Teils) keine solche Idee. Folglich ist das Objekt unseres Geistes der existierende Körper, und nichts anderes.“

Wiederum ließe sich hier die Frage aufwerfen: Wenn sich der Inhalt des menschlichen Geistes mit dem des göttlichen vollständig deckt, wenn ferner ein Geist ohne Körperinhalt für Spinoza

ein solch unmöglicher Gedanke ist, daß man niemals Gott etwa nur in der bloßen geistigen Qualifikation dem Menschen gegenüber als überlegen denken kann, muß man sich dann nicht sagen, daß Gott als kosmologischer Begriff gefaßt zu einer bloßen historischen Reminiszenz herabsinkt, der nirgends eine Funktion zugeschrieben werden kann, die über die Funktion des menschlichen Geistes hinausreicht? Und weiter: Der menschliche Geist, nach seinem Inhalte betrachtet, ist doch, wie Spinoza selbst betont, eine Wirkung des Körpers. Enthält dann nicht der Körper eine ranglogisch höhere Valenz als der Geist, sofern sich dieser doch dem Körper gegenüber wie eine „Wachstafel" verhält, also in einem völlig passiven Zustande verharrt? Zeigt sich hier nicht deutlicher denn je, daß die auf sich gestellte Induktion den Geist ebenso zur Passivität verurteilt, wie umgekehrt die auf sich selbst gestellte Deduktion den Körper völlig in spiritualistische Reflexionen verflüchtigt? So macht es also gerade der Beweis Spinozas offenbar, daß auch das induktive Verfahren nicht in der Lage ist, eine geschlossene Einheit zwischen Existenz und Essenz herzustellen. Denn hier wird die Essenz vernichtet, während bei dem deduktiven Verfahren die Existenz heimatlos in der Luft schwebt. Ebensowenig kommt die Einheit im Menschen selbst zu ihrem Rechte. Von einem psychophysischen Parallelismus kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil hier ein völlig kausales Verhältnis — nicht Wechselverhältnis — konstruiert wird: Der Körper beherrscht den Geist, und verleiht ihm seine spezifische inhaltliche Struktur.

Um so merkwürdiger klingt dann Spinozas Zusatz. „Hieraus folgt, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht, und daß der menschliche Körper so, wie wir ihn empfinden, existiert."

Man könnte hier sofort fragen: Wenn der Geist restlos von den Körpererregungen als seinen Inhalten erfüllt ist, was bleibt denn für den Geist als eigener Inhalt, losgelöst von den Körpererregungen, noch übrig? Müßte man hier nicht vielmehr sagen: Der menschliche Geist ist reiner Körper, wie umgekehrt beim deduktiven Verfahren der Körper reiner Geist geworden ist? Wie kann man dann noch sagen: Der Mensch besteht aus Geist und Körper? Und nicht minder ruft auch der zweite Teil des Zusatzes Bedenken hervor, daß der menschliche Körper so existiere, wie wir ihn „empfinden". Damit kann doch Spinoza

nichts anderes sagen wollen, als daß das Phänomen des Körpers, wie es in unserem Bewußtsein zutage tritt, mit seiner absoluten Qualität, d. h. seiner Existenz identisch ist — weil es doch außerhalb des menschlichen Empfindens keinen Körper gibt. Dieser Kantisch klingende Standpunkt steht aber schon deshalb zu Spinozas sonstigen Ausführungen im Widerspruch, weil hierbei der Körper seiner absoluten Existenz völlig verlustig geht, während doch sein Attributencharakter, bzw. der der Ausdehnung, den lautesten Protest hiergegen erhebt; denn unter dem Horizonte der Attributenlehre gesehen sind Geist und Ausdehnung wertlogisch äquivalent.

Vielleicht ist die dem Zusatze folgende Anmerkung geeignet, über die verschiedenen Schwierigkeiten Licht zu verbreiten. Spinoza schreibt: „Daraus verstehen wir auch, nicht bloß daß der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt ist, sondern auch, was unter Einheit von Geist und Körper zu verstehen ist."

Auch diese Ausführungen wirken zunächst befremdend. Wie kann die Faktizität der Einheit zur Diskussion gestellt werden, wenn sich erst im Laufe der Diskussion ergibt, was überhaupt unter Einheit zu verstehen sei? Tatsächlich hat sich gezeigt, daß von einer Einheit überhaupt nur gesprochen werden kann, sofern man darunter eine harmonische Verbindung zweier Heterogenitäten mit völliger Wahrung ihres spezifischen Ursprungscharakters versteht: Alles übrige ist Absorption des einen durch den anderen auf der Grundlage der Identität.

Welche Heterogenität jedoch hierbei als Subjekt oder Objekt figuriert, ist Sache des Beweisverfahrens, je nachdem es sich deduktiv oder induktiv vollzieht.

War es aber nötig, diese Erkenntnis erst aus der Diskussion des Menschenproblems zu gewinnen, da doch der Mensch in seiner physisch psychischen Natur nur einen einfachen Fall der kosmischen Substanz bildet? Sollte jedoch andererseits dem Menschen eine Ausnahmestellung zugebilligt werden, dann ist es kaum zu verstehen, wie dieses Sondergebilde in den allgemeinen kosmischen Rahmen eingegliedert werden soll. Wiederum stehen wir also vor der Lösung jener Antinomie: Wie kann der Mensch als kosmische Ausnahmeerscheinung in und trotz dieser Ausnahme vorbildlich für die kosmische Einheit von Geist und Körper wirken? Oder um eine bekanntere Formulierung zu gebrauchen: Wie läßt sich das Individuelle aus dem Ge-

nerellen und das *Generelle* aus dem *Individuellen* *organisch ableiten*? Daß diese Frage auch Spinoza bewegt, geht aus dem folgenden Teile seiner Anmerkung klar genug hervor: „Niemand aber wird dieselbe (sc. die erwähnte Einheit) adäquat oder gründlich verstehen können, der nicht vorher die Natur unseres Körpers adäquat erkennt. Denn das, was wir bis jetzt gezeigt haben, ist sehr allgemein, und gilt von den Menschen nicht mehr als von anderen Individuen, welche alle, wenn auch in verschiedenen Graden beseelt sind. Denn von jedem Ding gibt es notwendig in Gott eine Idee, deren Ursache Gott ist, ebenso wie die Idee des menschlichen Körpers. Darum muß alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, notwendig von der Idee eines jeden Dinges gesagt werden."

Spinoza sieht also selbst ein, daß die Charakteristik, die er bisher dem Menschen zu teil werden ließ, nie und nimmer ausreicht, ihn als etwas *Besonderes* erscheinen zu lassen. Sobald aber für den Menschen jedwede Besonderheit entfällt, hört er auch auf, eine *mediale* Funktion zwischen Körper und Gott zu erfüllen. Damit ist der Mensch freilich in das allgemeine kosmische Gewebe eingebettet, wo aber bleibt die Legitimation für des Menschen vorbildlichen Charakter, der ihn besonders als unmittelbare vorgöttliche Instanz stigmatisiert? Das ist denn auch der Punkt, wo die weiteren Ausführungen Spinozas einsetzen, um den menschlichen *Individual*charakter zu retten: „Dennoch können wir auch nicht in Abrede stellen, daß die Ideen untereinander, wie die Objekte selbst, verschieden sind, und daß die eine vorzüglicher ist, als die andere, und mehr Realität enthält, je nachdem das Objekt der einen vorzüglicher ist und mehr Realität enthält, als das Objekt der andern."

Kann man nun angesichts solcher Worte noch von einer *Identitätsphilosophie* reden? Wenn hier Spinoza direkt von einer Realitätsstaffel spricht, die innerhalb der Ideen und der Körper herrschen soll, wenn sich also die gleiche Wertabstufung innerhalb des Denkens und der Ausdehnung zeigt, worin unterscheidet sich dann der Spinozismus von dem Aristotelismus? Etwa darin, daß Spinoza einen *Parallelismus* zwischen Denken und Natur statuiert, während Aristoteles eine solche psychophysische Kongruenz abzulehnen scheint? Wäre dieser Unterschied wirklich vorhanden, so könnte er keineswegs als schwerwiegend in Betracht kommen; denn das ist für einen Nichtkriti-

zisten schließlich einerlei, ob sich der physische Prozeß im Psychischen oder der psychische Prozeß im Physischen spiegelt. Die Hauptsache ist ja nur, daß Psyche und Physis dem gleichen methodischen Verfahren unterworfen werden. Das ist aber bei Aristoteles ebenso wie jetzt bei Spinoza der Fall, die beide die Teleologie als das letzte metaphysische Ansich werten, dem sich alle Erkenntnis m i t t e l und Erkenntnis g e g e n s t ä n d e unterordnen müssen. Daß übrigens dieser kongruente Parallelismus auch dem Aristotelismus im Blute liegt, erhellt schon daraus, daß ebenso wie Spinoza zwischen Geist und Ausdehnung hin und herschwankt, auch Aristoteles die gleiche Unsicherheit in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Nus und Einzelding, bzw. zwischen Nus und Materie, bekundet. Bei K a n t ist naturgemäß ein derartiger Parallelismus schon deshalb ausgeschlossen, weil zwischen Geist und Sinnlichkeit nur ein Verhältnis der K o r r e l a t i v i t ä t möglich ist: Beide Faktoren sind derartig aufeinander eingestellt, daß jeder einzelne nur in der Zusammenarbeit mit seinem Partner seiner eigenen Realität gewiß wird.

Läßt sich nun nicht mehr bestreiten, daß Spinoza in den oben erwähnten Ausführungen vor der materialistischen Teleologie des Aristoteles kapituliert, so müssen wir fragen, wie sich eine derartige Verbeugung vor der Teleologie mit Spinozas früherer Abneigung gegen die Teleologie vereinbaren läßt? Wir fragen ferner, was Spinoza unter R e a l i t ä t versteht? Ist es die Kantische, die gleichsam d e n U r b e g r i f f aller konstruktiven Relationen bedeutet, also selbst die U r k o n s t r u k t i o n κατ' ἐξοχήν darstellt? Oder ist es die Aristotelisch teleologische, die nicht den tiefsten Ursprung, sondern das höchste Z i e l biologischer Entwickelungen markiert? Da Spinoza den Ausdruck Realität im Anschluß an seine teleologische Schwenkung gebraucht, so darf man wohl annehmen, daß der Ausdruck Aristotelisch orientiert ist. Wo aber bleibt dann die kausale Notwendigkeit des mathematisch physikalischen Denkens, wie es den Inhalt der göttlichen Substanz ausmacht? Wählt jedoch Spinoza keine teleologische, sondern eine kausale Realität zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen, so muß er zweifellos aus rein m a t h e m a t i s c h p h y s i k a l i s c h e n E r w ä g u n g e n heraus jene unendlich abgestufte Differenzierung erklären, die als die Quintessenz aller Teleologie in Frage kommt. Daß dieses Ziel nur unter der Voraussetzung einer ins Kausale mündenden Teleologie möglich ist, wurde be-

reits früher festgestellt. Welchen Weg schlägt also Spinoza zur Begründung jener Realität ein, die eine Abstufung der Werte innerhalb der Ideen und deren Gegenstände ermöglicht?

Spinoza fährt fort: „Um daher zu bestimmen, wodurch der menschliche Geist sich von den übrigen unterscheidet, und worin er die übrigen übertrifft, ist es notwendig, daß wir die Natur seines Objekts, wie ich gesagt, d. h. des menschlichen Körpers erkennen. Doch kann ich dieselbe hier nicht näher erklären, und es ist auch für das, was ich beweisen will, gar nicht nötig. Nur das bemerke ich im allgemeinen: Je befähigter ein Körper ist, vieles zugleich zu tun oder zu leiden, desto befähigter ist auch sein Geist, vieles zugleich zu erfassen. Ferner, je mehr die Handlungen eines Körpers von ihm allein abhängen, und je weniger andere Körper dabei mitwirken, desto befähigter ist sein Geist zu gründlicher Erkenntnis. Darum können wir also den Vorzug des einen Geistes vor dem anderen erkennen, sodann auch den Grund einsehen, weshalb wir nur eine sehr unklare Kenntnis von unserem Körper haben, und noch manches andere, was ich im folgenden davon ableiten werde.“

Nach diesen Ausführungen scheint Spinoza in der Tat die Differenzierung auf rein mathematisch-physikalische Momente zurückführen zu wollen: Für die Verschiedenheit des Geistes ist das Objekt des Geistes, also der Körper in seiner Selbständigkeit oder Unselbständigkeit maßgebend. Je mehr Funktionen der Körper aus eigener Kraft vollzieht, desto höher steht seine Realität und damit auch die seines Subjekts, d. h. des ihm adäquaten Geistes. Da nun offenbar der menschliche Körper in dieser Hinsicht das Höchste leistet, so muß auch sein Geist der realitätsreichste sein. Der menschliche Körper ist also gleichsam — modern gesprochen — das höchste Energiezentrum, sofern von ihm die größten Energiemengen ausstrahlen. Zweifellos bezieht Spinoza bei seinen rein deterministischen Anschauungen auch das menschliche Handeln und Leiden in den Kreis dieser Energiebetätigung ein, wodurch dann in der Tat die Energieleistung des menschlichen Körpers als die höchste — gegenüber der der anderen Körper zu bezeichnen ist. Dementsprechend ist dann auch der menschliche Geist als das Subjekt des menschlichen Körpers das höchstwertigste aller Körpersubjekte.

So einleuchtend diese Theorie zu sein scheint, so wenig ist sie mit einem streng durchgeführten Kausalitätsbegriff zu ver-

einigen. Sehen wir von allen teleologischen Atavismen ab, so wird es nie und nimmer ein erkenntnistheoretisches Mittel geben, eine solche Sondervalenz des Menschen zu begründen. Gibt es überhaupt innerhalb kausaler Objekte Individualgebilde mit verschiedenen Wertstufen? Ist nicht jeder Gegenstand Subjekt und Objekt zugleich? Wo fängt die Grenze des Subjekts an, wo hört die des Objekts auf? Vom Standpunkt reiner Kausalitätsforschung ist tatsächlich kein Unterschied zwischen einem Menschen und einem Stein, weil bei der unendlichen Wechselwirkung aller kausalen Gebilde ebensowenig der Stein ohne den Menschen möglich ist wie der Mensch ohne den Stein. Der Unterschied liegt auch nicht in der Vielheit der Komponenten, die vielleicht der Mensch dem Stein voraus hätte. Denn jeder sinnliche Gegenstand ist von einer derartig unendlich großen Komponentenfülle getragen, daß bei der Unmöglichkeit ihrer Auszählung niemand behaupten kann, der eine Gegenstand enthalte eine größere Anzahl an konstitutiven Elementen als der andere. Richtig ist, daß sich der eine Gegenstand von dem anderen durch die Anzahl der Komponenten unterscheidet, sofern die Komposition des einen Gegenstandes komponentenreicher als die des anderen ist. Aber die Komposition als solche ist kein Akt der mathematisch-naturwissenschaftlichen Reflexion, sondern ein solcher rein teleologischer Erwägungen. Die Frage nach dem kausalen Bedürfnisse einer Komposition wird sich niemals beantworten lassen, weil der Begriff der Komposition, also der der teleologischen Synthese, ein ebenso unlösbares Problem bleibt wie das des Denkens selbst, auch wenn seine Auflösung in kausale Relationen durchaus gelänge. Denn das metaphysische Problem von dem Grunde des Denkens und dessen verschiedenen kategorialen Entfaltungsmöglichkeiten ist zur Beantwortung stets wieder auf jene Denkmittel angewiesen, deren Begründung soeben erfragt wurde.

Scheidet demnach das Problem der Komposition aus dem Umkreis kausaler Betrachtungen völlig aus, so geht es auch nicht an, mit diesem Problem rein kausal mechanische Reflexionen zu stützen oder gar zu durchkreuzen. Das muß aber unbedingt eintreten, wenn etwa der Mensch als ein funktionsmächtigeres Element anderen Phänomenen gegenübergestellt wird. Denn in demselben Momente, in dem der Mensch nicht teleologisch, sondern kausal-mechanisch gewertet wird, gibt es

auch nicht ein Motiv, das über andere kausale Motive hinausragte.

Dagegen läßt sich nicht etwa der Einwand geltend machen, daß auch in der rein naturwissenschaftlichen Ebene Synthesen, d. h. Kompositionen auftreten, die sich durch ihre verschiedenartige Komponentenlagerung und Komponentenfülle voneinander unterscheiden. Wer sich zu einer solchen Anschauung bekennt, hat freilich übersehen, daß sich die naturgesetzlich-mathematische Synthese in keiner Weise mit der biologisch-naturgeschichtlichen vergleichen läßt. Die Komponenten der physikalisch-mathematischen Komplexionen unterliegen dem Gesetze der Wechselwirkung, das die Eigenart und Selbständigkeit der Komponenten derartig modifiziert, daß die aus dieser gegenseitigen Assimilation und Dissimilation hervorgehende Resultante, in der die einzelnen spezifischen Komponenten völlig untergegangen sind, in Wahrheit etwas gänzlich Neues darstellt. Es besteht also auch in der scheinbar kompliziertesten Synthese nur eine Einheit, die als dynamische, also nicht quantitativ, sondern qualitativ wirkende Kraftquelle zur Bildung neuer Synthesen auffordert.

Eine solche Umformung aller Komponenten in eine einzige, neue, dynamisch wirkende Krafteinheit ist jedoch bei der biologischen Komposition schon deshalb nicht möglich, weil sich hier die neuschaffende, fortbildende Kraft ebenso mehrdimensional betätigt, wie sie auch mehrdimensional in der entsprechenden Komponentenfülle angelegt ist. Hier bleibt also die ursprüngliche Integrität der Komponenten völlig erhalten, nur die Anzahl der Formen ist eine andere, neue geworden. Ob diese Form eine höhere oder niedrigere ist, hängt von Beurteilungsmaximen ab, die gänzlich außerhalb kausal-mathematischer, also wissenschaftlich faßbarer Erwägungen liegen. Soviel steht aber schon jetzt fest: Die vermeintliche Funktionsfülle, die Spinoza dem Menschen zubilligt, kann nie und nimmer aus dem Komponentenreichtum erschlossen werden, der angeblich das Wesen des Menschen konstituiert. Denn der Komponentenreichtum bedingt nur einen quantitativen, aber keinen dynamischen Aufstieg, weil es eben den biologischen Phänomenen an jenem Prinzip gebricht, das die Umformung von quantitativ bestimmten Aggregaten in eine qualitativ dynamisch wirkende Einheitskraft vollzieht. Wo aber ein solches Prinzip fehlt, da kann nur von

einer vervielfältigenden Wiederholung, aber nicht von einer *qualitativen Erhöhung* die Rede sein. Daher steht der Mensch — vom rein kausalen Gesichtspunkte aus betrachtet — kein Jota höher als ein anderes Lebewesen. Was aber seine *Funktionsfülle* betrifft, so kann von ihr deshalb keine Rede sein, weil wir all das, was wir *Kultur* nennen, niemals auf kausal-mathematische *Notwendigkeit* zurückführen können. Diese sogenannte Kultur, als deren ständiger Exponent der Mensch figuriert, ist vom naturgesetzlichen Standpunkte aus betrachtet entweder ein Phantom oder ein Phänomen, das auf Funktionen beruht, deren Legalität von niemand mehr bestritten wird als von Spinoza. Die Tatsache freilich, daß Spinoza die Kultur der spezifischen Funktionsfülle des Menschen zuschreibt, beweist nur die Richtigkeit jenes Satzes, daß nicht alle frei sind, die ihrer Fesseln spotten: *In seiner Ablösung der Teleologie durch die Kausalität zeigt sich Spinoza als der eifrigste Parteigänger der Teleologie.*

Bevor wir jedoch die Untersuchung dieser Antinomien weiter fortführen, wollen wir uns der Begründung zuwenden, die Spinoza seiner Theorie über die Realitätenfülle des Menschen verleiht. Er beginnt zunächst mit einer Definition des Körpers, dessen Realität ja grundlegend für die des Geistes sein soll: Je mehr der Körper zugleich handelt und leidet, je größer also dessen Aktions- und Reaktionsradius ist, desto umfangreicher ist auch das gleichzeitige Handeln und Leiden des Geistes. Was ist also der Körper? Spinoza stellt zwei Axiome auf: 1. Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe. 2. Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller. Dazu der erste Hilfssatz: „Die Körper sind in bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, nicht aber in bezug auf die Substanz, voneinander unterschieden."

Man muß gestehen, daß diese Definitionen an die besten Zeiten der klassischen Physik erinnern. Der Körper steht hier mit dem Begriff der *Bewegung* in so inniger Beziehung, daß er fast nur als Inbegriff von Bewegungsrelationen erscheint. Wenn Spinoza freilich auch die *Ruhe* mit dem Körper in Zusammenhang bringt, so verstößt auch diese Definition nicht gegen den physikalischen Charakter, weil ja die Ruhe in gewissem Sinne als Bewegung mit negativem Vorzeichen zu bestimmen ist. Indessen darf man mit der Idealisierung des Spinozistischen „Kör-

pers“ doch nicht zu weit gehen. Vor allen Dingen dürfen Bewegung und Ruhe nicht als zwei voneinander unabhängige autonome Substanzen gelten. Denn beide Begriffe stehen zueinander in streng korrelativem Verhältnisse: Ohne Ruhe keine Bewegung und ohne Bewegung keine Ruhe. Wie aus dem Nichts das Etwas entspringt, so bildet die Ruhe als die Nichtbewegung den Ursprung der Bewegung. Und umgekehrt kann die Ruhe nur aus der Bewegung entspringen, sofern das Nichtsein bereits ein Sein als dessen Korrelat voraussetzt. Daher gilt der Satz: In der Bewegung offenbart sich die Ruhe, und in der Ruhe gibt sich die Bewegung kund. Beide Begriffe drücken in Wahrheit ein und dieselbe Funktion aus, während in obiger Definition zwei sukzessiv sich ablösende Funktionen zum Ausdruck kommen.

Die erkenntniskritischen Folgen einer solchen Auffassung sind klar. Wenn Ruhe und Bewegung zwei zeitlich voneinander getrennte Funktionen darstellen, also nicht — mathematisch ausgedrückt — $x = fy$ und $y = fx$, sondern $x = y$ in seinem absoluten Größenwerte, so bedürfen beide Glieder der Gleichung eines Trägers, an dem sie abwechselnd ihre Tätigkeit ausüben. Sie haben dann dem Körper gegenüber nur akzessorischen Wert, während der Körper als Träger der Akzidenzen sein Konstitutionsmaterial aus einer Sphäre bezieht, die mit den Akzidenzen auch nicht das mindeste gemein hat. Werden jedoch diese beiden Polaritäten als die Glieder ein und derselben Korrelation aufgefaßt, so können sie nicht Akzidenzen der Substanz bilden, sondern sie konstituieren selbst die Substanz, sofern diese Korrelation ebenso unendlich ist wie die Substanz selbst, andererseits sinkt ja die Substanz, als Träger von Akzidenzen betrachtet, ebenso zur Endlichkeit herab, wie die Akzidenzen selbst nur Endlichkeitsrelationen darstellen. Es ist deshalb ganz folgerichtig gedacht, wenn Spinoza angesichts der polaren Gegensätze von Ruhe und Bewegung, von Schnelligkeit und Langsamkeit auf ein diesen Gegensätzen gemeinschaftliches Substrat hinweist, das die eigentliche Substanz repräsentiert. Daß übrigens jede funktionale Bedeutung hinfällig wird, wenn die Substanz zum Substrat herabsinkt, die Substanz zu einem Idol sich entwickelt, hat Cohen in seiner Logik wiederholt hervorgehoben.

Wenn aber noch irgend jemand annehmen sollte, daß vielleicht doch Spinozas Philosophie am kritischen Idealismus orien-

tiert sei, so dürften solche Meinungen sofort durch den Hinweis entkräftet werden, daß Spinoza dem Gegensatzpaar: Ruhe und Bewegung das andere Gegensatzpaar: Schnelligkeit und Langsamkeit zur Seite stellt. Das erste Gegensatzpaar könnte wohl als Korrelation gedacht werden, weil es zwischen beiden Gliedern niemals einen Ausgleich auf identischer Grundlage geben kann. Hier herrscht — streng logisch genommen — der Widerspruch, und nicht der die Glieder relativierende Gegensatz. Denn überall, wo die Relativität durchbricht, ist der Entfaltung korrelativer Beziehungen der Boden entzogen. Aber gerade die Relativität ist die Signatur des zweiten Gegensatzpaares, denn der ausgleichende Übergang von schnell zu langsam ist ebenso selbstverständlich, wie die Unmöglichkeit einer solchen Gradabstufung zwischen Ruhe und Bewegung. Wenn es hier überhaupt einen solchen Übergang gibt, so kann er nur kontinuierlich sein, d. h. im Unendlichkleinen bzw. Unendlichgroßen liegen. Daher steht und fällt die Begründung eines korrelaten Verhältnisses mit der Kontinuität. Nur wo ein solcher kontinuierlicher, also kein empirisch feststellbarer Übergang herrscht, kann ein korrelates Verhältnis Platz greifen. Daß aber ein solch empirisch feststellbarer Übergang ebenso zwischen langsam und schnell wie zwischen extensiven Größen herrscht, braucht wohl kaum besonders erhärtet zu werden. Wenn also Spinoza das zweite Gegensatzpaar methodologisch auf die gleiche Stufe stellt, die das erste einnimmt, so kann schwerlich von einer Orientierung Spinozas an der transzendentalen Methode gesprochen werden. Die Unmöglichkeit einer solchen Annahme tritt deutlich aus Spinozas Beweise hervor: „Den ersten Teil dieses Satzes betrachte ich als selbstverständlich. Das andere, daß die Körper in bezug auf Substanz nicht voneinander verschieden sind, erhellt sowohl aus Lehrsatz 5, wie aus Lehrsatz 8 des ersten Teils; noch deutlicher aber aus dem, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 15 des ersten Teils gesagt ist.“

Zunächst muß schon der erste Satz als transzendental absurd abgelehnt werden. In der kritischen Methode bedeutet die sogenannte axiomatische Selbstverständlichkeit einen Verzicht auf jene Denkmittel, die zu der Begründung der Axiome dienen müssen. Die weitere Bemerkung, daß alle Körper gleichmäßig von der Substanz getragen werden, hätte nur einen Sinn, wenn als Substanz die gemeinsame Methode betrachtet wird, die alle

kosmischen, wissenschaftlich erforschbaren Phänomene umschließend erzeugt. Sobald aber als Substanz der Spinozistische Substratbegriff in Betracht kommt, bedarf es unbedingt einer zweiten Art von Substanz, die als methodische Grundlage der Verschiedenheiten figuriert. Denn bei Spinoza sind nicht Identität und Verschiedenheit korrelative Begriffe, die in Wahrheit eine methodische Einheit bilden, sondern zwei völlig getrennte Realitäten, deren Vereinigung nie und nimmer auf der Grundlage eines substratisch gedachten Substanzbegriffs erfolgen kann — soll nicht das Problem der Verschiedenheit gänzlich aus dem Kreis Spinozistischer Systembegriffe ausscheiden.

Die Entfernung von der idealistischen Methode wird noch größer im zweiten Hilfssatze: „Alle Körper stimmen in manchem miteinander überein.“ Dieser Satz hört sich zunächst wie eine Wiederholung des voraufgegangenen an. Tatsächlich führt auch Spinoza in seinem Beweise aus, daß sich diese Verwandtschaft schon aus ihrer gemeinsamen Teilnahme an ein und demselben Attribute ergäbe; denn die Bezugnahme auf die Attribute ist im Grunde genommen mit einer solchen auf die Substanz identisch. Wichtiger aber sind die weiteren Ausführungen im Beweise: „Ferner darin, daß sie sich bald schneller, bald langsamer bewegen, und daß sie überhaupt bald sich bewegen, bald ruhen können.“

Apriori könnte man annehmen, daß diese zweite Bemerkung auf die allen physikalischen Körpern gemeinsame Methode anspiele, sofern sie alle Kristallisationen der Mechanik darstellten. Hier wäre also, von gewissen Modifikationen abgesehen, der Anschluß an die kritische Methode erreicht, denn die Bewegung bildet ja das Grundelement der Physik. Aber, so müssen wir weiter fragen, was soll denn sonst noch an Material in den physikalischen Körpern enthalten sein? Oder sollte Spinoza in den Körpern noch konstituierende Momente annehmen, die außerhalb der mathematisch-dynamischen Sphäre liegen? Vielleicht rein teleologische Einschläge, die einer Auflösung in physikalische Beziehungen spotten? Die weiteren Darlegungen Spinozas scheinen diese Vermutungen zu bestätigen. Spinoza schreibt (3. Hilfssatz): „Ein bewegter oder ruhender Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe

von einem andern bestimmt war, und dieser wiederum von einem andern, und so ins Unendliche.“

Aus diesem Satze ergibt sich wiederum, daß die Bewegung dem Körper gegenüber nur akzidentellen Charakter aufweist, denn die Körper als solche existieren auch *ohne* Bewegung. Von einem *konstitutiven* Charakter der Bewegung kann mithin keine Rede sein. Damit scheidet auch die Annahme aus, als ob etwa nach der Meinung Spinozas der Körper als der Inbegriff rein mathematisch-physikalischer, also rein dynamischer Kategorien erscheinen könnte. In welche methodologischen Bestimmungen ist aber dann der Körper einzureihen? Es bleiben keine anderen als die *teleologischen* übrig. Denn überall, wo die Gegenstände nicht nach ihrem genetischen *Ursprunge*, sondern nach ihrem *fertigen und abgeschlossenen Erscheinungstypus* in Reih und Glied aufgestellt werden, kann es sich nur um Ordnungen *teleologischer Maximen*, niemals aber um solche *kausaler Erwägungen* handeln. Denn der Begriff des *Abgeschlossenen* kann nur eine *Prolepsis* bedeuten, die entweder die Aufgabe enthält, deren Lösung der in der Aufgabe sich offenbarende Gegenstand dienen soll, oder die den nie zur Vollendung gelangenden Gegenstand einer Beurteilung unterwirft, für die das Un- und Halbfertige der Gegenstände völlig gleichgültig ist. Dieser Fall tritt in allen teleologischen und biologischen Forschungen ein. Auf welche letzten *physikalischen* Konstanten irgendein biologisches Phänomen zurückgeführt werden kann, ist für die Biologie selbst eine nebensächliche Frage; denn sie hat es mit der Durchführung des *Lebensbegriffs* zu tun, der das diametrale Gegenteil des Leben verneinenden *Kausalbegriffs* ist.

Am klarsten kommt der Unterschied dieser beiden Denkrichtungen im Begriff des „Einzeldinges“ zum Vorschein. Für den Vertreter *kausaler* Methodik kann das *Einzelding* niemals Existenzrecht gewinnen, weil die das Einzelding begründende abgeschlossene Isoliertheit der *unendlichen* kausalen Reihe aufs strikteste widerspricht: Hier gibt es nirgends ein δός μοι ποῦ στῶ. Alles, was uns als fester Punkt erscheint, ist nur eine Antizipation, aber kein wissenschaftlich begründetes Sein. Erst wenn wir diese Antizipation zu *nichtkausalen Motiven* in Beziehung setzen und ihr hierdurch Endlichkeitscharakter verleihen, erhalten wir ein abgeschlossenes fertiges Sein, sofern dieses nichtkausale Motiv

an dem Abschluß, nicht an der unendlichen Fortsetzung kausaler Forschung Interesse hat. Das Einzelne, worunter wir im Sinne kausalen Denkens die unendliche Transformation phänomenaler Gegenstände in noumenale, also apriorische Relationen verstehen, kann niemals restlos durchgeführt werden, es bleibt Aufgabe und nur Aufgabe. Für den biologischen Forscher jedoch ist das Einzelding das Gewisseste, sofern es den Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Zweckforschung bedeutet, und all die weiteren Begriffe, mit welchen der Forscher das Einzelne in Zusammenhang bringt, die Gattungen und Arten, sind wiederum nur Begriffe mit Einzelcharakter. Daher muß auch für Aristoteles, den Prototyp des Zweckphilosophen, die oberste Art — Gott — das Einzelne κατ' ἐξοχήν — sein, obgleich es die umfangreichste Gattung, den inhaltreichsten Begriff darstellt.

Es ist deshalb ganz konsequent gedacht, wenn Spinoza die von ihm proklamierte Art der Bewegung als ein teleologisches Problem faßt und es ganz und gar in engste Nähe zum Begriff des Einzeldinges bringt. Denn beide Momente decken sich völlig: Wo die Bewegung akzessorisch wirkt, da ist nur Raum für teleologische, aber nicht für physikalische Gebilde. Das alles tritt deutlich in dem Beweis zutage, den Spinoza dem dritten Hilfssatze folgen läßt: „Die Körper sind (nach Definition 1 dieses Teils) Einzeldinge, welche (nach Hilfssatz 1) in bezug auf Bewegung und Ruhe voneinander unterschieden sind. Jeder Körper mußte daher (nach Lehrsatz 28, Teil 1) zur Bewegung oder Ruhe notwendig von einem andern Einzelding bestimmt werden, nämlich (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) von einem andern Körper, welcher (nach Axiom I) ebenfalls sich bewegt oder ruht. Aber auch dieser hätte aus demselben Grunde sich nicht bewegen oder ruhen können, wenn er nicht von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt gewesen wäre, und dieser wiederum (aus demselben Grund) von einem andern, und so ins Unendliche."

Eine sachgemäße Interpretation wird aus diesen Sätzen folgende Grundtatsachen ermitteln:

1. Die Zahl der Einzelkörper ist unendlich.
2. Die Funktion der Bewegung, bzw. die der Ruhe, ist gleichfalls unendlich.
3. Der kausale regressus ad infinitum deckt sich hier völlig mit dem phoronomischen — wenn man nicht doch

sagen will, daß der phoronomische regressus von dem kausalen seine Direktiven empfängt.

Diese letztere Annahme muß freilich schon deswegen ausscheiden, weil ja die Wechselwirkung innerhalb abgeschlossener Körpergebilde nicht mehr aus kausalphysikalischen, sondern aus kausalteleologischen Motiven heraus erklärt werden muß. Wo aber eine solche teleologisch bestimmte Kausalität herrscht, da kann auch die Bewegung nicht mehr mechanisch, sondern nur teleologisch gefaßt werden. Eine teleologisch orientierte Bewegung ist aber keine Bewegung, wie andererseits auch die teleologisch bestimmte Kausalität nur im übertragenen Sinne als Kausalität gewürdigt werden kann. Ebendeshalb können und müssen sich in diesem Falle Kausalität und Bewegung decken, weil beide Begriffe nicht in dem logischen Rangverhältnis zueinander stehen, das für die transzendentale Methodik maßgebend ist. Hier muß die Kausalität, als Inbegriff des naturwissenschaftlichen Gesetzes, der Bewegung schlechthin rang- und wertlogisch voraufgehen, weil die Kausalität nur den programmatischen Rahmen darstellt, innerhalb dessen sich die Bewegung auswirkt. Die transzendentale Methode bietet nämlich keinen Raum für eine absolute Kausalität, sondern nur für eine relative, die von Leibniz prägnant als „zureichend" bezeichnet wird. Diese relative Kausalität hat stets darauf zu achten, daß die Bewegung im funktionalen Zusammenhange mit der Beharrung steht, wie umgekehrt die Beharrung ein korrelatives Verhältnis mit der Bewegung eingehen muß. Es gibt also ebensowenig eine absolute Bewegung wie eine absolute Ruhe: Das eine Motiv kann nur aus dem anderen entspringen, weil es in ihm apriori enthalten ist. Das Gesetz der Kausalität bildet nun gleichsam die Kontrolle darüber, daß der korrelative Bund zwischen Bewegung und Ruhe stets geschlossen und bewahrt wird. Wie aber die Idee, als Forderung und Aufgabe, der Erfüllung der Idee schon deshalb voraufgehen muß, weil die Erfüllung hinter der Forderung prinzipiell um eine unendlich lange Wegstrecke zurückbleibt, so muß auch die Kausalität der Bewegung stets an wertlogischem Gehalt um unendlich viele Realitäten überlegen sein.

Obgleich nun Bewegung und Ruhe in einem allgemeinen und notwendigen Wechselverhältnisse stehen, wäre es doch verfehlt, von einer Äquivalenz beider Instanzen zu sprechen. Vielmehr muß stets für den Kritizismus die Bewegung als das

Fundamentalprinzip aller Philosophie, als das wertlogisch reichste Gesetz betrachtet werden, demgegenüber alle anderen Kategorien ein Minus involvieren. Daher ist auch die Ruhe der Nichtmehrbewegung logisch geringwertiger als die Ruhe der Nochnichtbewegung. Da man aber jede Nochnichtbewegung theoretisch als Nichtmehrbewegung ansehen kann, der eine Bewegung vorausgeht, so spricht nichts dagegen, die Bewegung als das primäre Korrelationsglied anzusehen, das sich rückwirkend das Nichtmehr, d. h. die Ruhe, herbeiholt.

Man muß jedoch fragen: Setzt nicht jede Bewegung, also auch die absolut primäre, wiederum eine Nochnichtbewegung voraus, der sie ihren Ursprung verdankt? Wie also kann die Bewegung der Ruhe voraufgehen, wenn beide unauflöslich miteinander verknüpft sind? Die Lösung ist folgende: Rein theoretisch genommen muß zweifellos von einer Koinzidenz beider Antipoden insofern gesprochen werden, als der eine ohne die gleichzeitige Anwesenheit des anderen nicht denkbar ist. Sie stellen eben eine Funktion dar, die jenseits der empirischen Zeit ihre Realisation findet. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man also nicht die Frage nach einem Früher oder Später und ebensowenig nach einem Valenzplus oder einem Valenzminus stellen. Ganz anders aber gestaltet sich die Situation, wenn wir dieses theoretische Ergebnis teleologischen Maximen unterwerfen, wenn wir mithin die Frage nach dem Zwecke dieser Koinzidenz stellen. Das kann in gut klassischem Sinne nur die Einheit, die Synthese zur Einheit sein. Die Bewegung aber, die auf Gründung dieser Einheit abzielt, steht turmhoch über der Ruhe in zweifachem Sinne des Wortes, im Sinne des Nochnicht und dem des Nichtmehr, weil sie als absoluter Zweck gedacht ist, auf den das Nochnicht und das Nichtmehr zentriert sind. Daraus ergibt sich, daß die Ruhe der Bewegung nicht nur nicht koordiniert ist, sondern noch tief unter ihr steht. Ist dies aber richtig, so kann kaum mehr von einem reinen Äquivalenzverhältnis gesprochen werden, das nach Spinoza zwischen beiden Antipoden herrschen soll. Eine solche Äquivalenz ist ja nur unter der Voraussetzung möglich, daß Bewegung und Ruhe in ausschließlich kausale Relationen eingespannt und eingewoben sind. Keineswegs aber gilt diese Wertstellung für teleologische Reflexionen, wie etwa innerhalb der transzendentalen Systematik; hier würde sich sofort die nicht weiter zu diskutierende Übervalenz

der Bewegung zeigen. Für die rein kausale Betrachtung freilich bleiben Ruhe und Bewegung völlig eingeschlossen im System der Korrelativität.

Gerade das umgekehrte Verhältnis tritt in den Ausführungen Spinozas hervor. Spinoza konstruiert zwar in seiner scheinbar rein kausalen Reflexion ein absolut notwendiges Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Ruhe und Bewegung, dessen Vollzug erst in der Unendlichkeit seine Erledigung findet. Aber der aufmerksame Beobachter merkt sofort, daß diese Kausalität nur übertragenen Charakter hat. Denn die Art von Kausalität und die in ihr sich aussprechende Korrelativität verhalten sich zu ihren Gegenständen nicht konstruktiv, sondern formal und regulativ, sofern es sich stets um einen Bewegungstyp handelt, der zwischen Körper und Körper vermittelt, ohne auf die Innenstruktur der Körper auch nur den leisesten Einfluß zu gewinnen. Wo aber die Innenstruktur der Körper einer Mithilfe von seiten der Bewegung entraten zu können glaubt, da geht die Bewegung ihres kategorialen Charakters verlustig und sinkt zu einer Verbindungsmaxime herab, die nur noch auf teleologischem Gebiete funktionale Arbeit leisten kann, sofern sie den Körper zum gleichzeitigen Träger von aktiven und reaktiven Tendenzen proklamiert.

Damit stehen wir bereits auf dem Boden systematischer, d. h. teleologischer Ordnung; denn das Wesen dieser Denkrichtung bekundet sich darin, daß sich Aktio und Reaktio zu einer Einheit zusammenschließen, die der auf ewige Aktio drängenden Kausalität direkt widerspricht. Denn für die Kausalität kann es nur ein ewiges Pochen auf ein ein- oder mehrdimensionales Vorwärts geben, während der bestimmte Einschnitt in diese ewige Reihenbildung behufs Festsetzung eines eigenen Energiezentrums mit aktiver und reaktiver Tendenz ein völliges Verlassen des kausalen Gesichtspunktes bedeutet. Und gerade die Verbindung derartiger individuell bestimmter Kraftzentren bewerkstelligt jene Art von kausaler Bewegung, die Spinoza zum Ausgangspunkt seiner Bewegungstheorie erhebt. Eine Bewegung jedoch, die völlig im Dienste teleologischer Bestrebungen steht, muß selbst als teleologisches Phänomen gewertet werden. Die kausale Bewegung ist hier nicht Selbstzweck, sondern sie steht im Dienste der Individualbildung, d. h. der Einheit einer bestimmten Individualität.

Damit scheiden sich auch endgültig die Wege der Spinozistischen Bewegungslehre von denen der kritischen. Wir haben erkannt, daß auch die Bewegung der transzendentalen Methode letzten Endes in teleologische Ziele einmündet. Die Bewegung arbeitet im Dienste der *synthetischen Einheit* (σύνθεσις εἰς ἕν). Aber diese Art von *Zweckeinheit* steht in einem diametral entgegengesetzten Verhältnisse zu der Spinozas. Die Einheit *Spinozas*, nach der die Bewegung hin gravitiert, ist eine bestimmte, individuelle von *absoluter Geltung*, sofern der Körper ein in sich Abgeschlossenes und Begrenztes darstellt. Die Einheit des *Kritizismus* — als Ziel der Bewegung — ist der *zweckloseste Zweck*, d. h. eine Einheit, die nur um ihrer selbst willen, als *unendlicher Prozeß*, erstrebt wird. Diese Art des Zweckes fordert also die Kausalität zu ihrer höchsten Selbstentfaltung heraus, während die Einheit des Spinozismus eine *Unterbindung* der kausalen Funktion bedeutet, sofern jeder *Zusammenschluß* kausaler Bewegungsreihen mit Tendenzen, die an den Kausalprozeß von *außen* herangebracht werden, einen Zweck darstellt, der in einem völlig *heterogenen* Verhältnisse zur Kausalität und damit auch zur Bewegung steht.

Danach ist weder die Teleologie Spinozas mit der des Kritizismus identisch, noch läßt sich die reine Kausalität mit der Spinozistisch teleologischen vergleichen. Im Kritizismus herrscht zwischen Kausalität und Teleologie absolute Korrelativität, indem das kausale Moment die Teleologie als ewigen *Verjüngungsquell* seiner selbst herbeiruft, wie auch wiederum die Teleologie des kausalen Motivs als ihres *Betätigungsfeldes* bedarf. In der Spinozistischen Weltanschauung dagegen ist ja *offiziell* für die Teleologie überhaupt kein Raum; *inoffiziell* jedoch ist die ganze Kausalität in Teleologie aufgelöst, sofern sich die *Konstitution der Körper* als dogmatisches Gebilde abseits von aller Kausalität vollzieht, während sich das methodische Denken nur auf die Herstellung sogenannter kausaler Bewegungsfäden beschränkt, die aber in Wahrheit durchaus *teleologisches* Gepräge wahren.

Bestätigt wird das Recht dieser Interpretation durch die Ausführungen Spinozas in seinem „Zusatze“ und in den darauffolgenden *Axiomen*. Er schreibt im Anschluß an seinen Beweis zu der Theorie der *Außenbewegung*, wonach die Bewegung eines jeden *Einzeldinges* von der eines andern abhängig ist:

„Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper so lange in Bewegung bleibt, bis er von einem anderen Körper zum Ruhen bestimmt wird. Es ist dies auch an sich klar. Denn wenn ich annehme, daß ein Körper, z. B. A, ruht, und keine anderen bewegten Körper in Betracht ziehe, so werde ich von dem Körper A nichts sagen können, als daß er ruht. Geschieht es nun später, daß der Körper A sich bewegt, so hat das sicherlich nicht daraus erfolgen können, daß er ruhte; denn daraus konnte nichts anderes folgen, als daß der Körper A ruhe. Oder wenn umgekehrt angenommen wird, A bewegt sich, so werden wir, solange A allein in Betracht gezogen wird, nichts anderes von demselben behaupten können, als daß er sich bewegt. Geschieht es hernach, daß A ruht, so hat das auch sicherlich nicht aus der Bewegung erfolgen können, die er hatte; denn aus dieser Bewegung konnte nichts anderes folgen, als daß sich A bewegt. Es geschah somit durch etwas, das nicht in A war, nämlich durch eine äußere Ursache, von welcher A zur Ruhe bestimmt ward.“

Kann die Bewegung äußerlicher und schablonenhafter bestimmt werden, als es hier in diesen Worten geschieht? Während im Sinne transzendentaler Methodik der Bewegung ebenso das statische Moment, d. h. die Ruhe, immanent ist, wie umgekehrt der Ruhe das dynamische Moment, d. h. die Bewegung, korrelativ zugeordnet ist, werden bei Spinoza beide Korrelationsglieder auseinandergerissen und auf raumzeitlich verschiedene Instanzen verteilt. Mit welchem Rechte jedoch wendet Spinoza das sogenannte Bewegungsgesetz auf Gegenstände an, bei deren raumzeitlicher Verschiedenheit es doch stets zweifelhaft bleibt, ob sie sich gemeinsam einem ihnen beiden fremd gegenüberstehenden Gesetze unterwerfen? Etwas ganz anderes ist es, wenn die Objekte des Bewegungsgesetzes erst mit seiner Anwendung erzeugt werden. Dann muß nämlich nicht nur jeder Zweifel an der Homogonie zwischen Gesetz und Gegenstand verstummen, sondern — was für unsere Überlegung weit wichtiger ist — die Objekte dieses Gesetzes bilden bei all ihrer unendlich großen Verschiedenheit im Hinblick ihrer gemeinschaftlichen Strukturgestaltung eine derartige Einheit, die jede Aufteilung des Gesetzes in seine statischen und dynamischen Komponenten als logische Absurdität erscheinen läßt.

Eine solche Ansicht ist freilich nur unter der Voraussetzung

möglich, daß die Bewegung nicht erst in der Physik ihre Wirkung entfaltet, sondern bereits in der Mathematik ihre spezifische Tätigkeit entwickelt, die dann in der Physik ihren Abschluß findet. Um diese Behauptung zu begründen, ist es allerdings erforderlich, das Verhältnis zwischen Mathematik und Physik auf den kürzesten logischen Ausdruck zu bringen. Was haben beide Disziplinen miteinander gemein, und worin unterscheiden sich beide voneinander?

Das ihnen Gemeinsame ist das Gesetz der Kontinuität, vor dessen Forderungen sie sich zu rechtfertigen haben, wenn ihre Geschöpfe Anspruch auf transzendentale Geltung erheben. Ob es sich um einen mathematischen oder um einen physikalischen Gegenstand handelt: Beider Aufbau muß sich in „infinitesimalen Schritten“ vollziehen, sofern die reine Vernunft als beider Ursprungsquelle in Frage kommen soll. Aus solchen Motiven heraus qualifiziert sich auch die Mathematik als Bewegung, da der Begriff des Schrittes die ewige Antizipation, den ewigen Prozeß bedeutet, der sich in der Forderung der Kontinuität wirksam erweist. Gilt nun für dieses Gesetz die These: Die Erzeugung ist das Erzeugnis und ebenso umgekehrt: das Erzeugnis ist die Erzeugung, so sind alle mathematischen Gebilde nur dann Vernunftrelationen, wenn sie nicht abgeschlossene, sondern ewig in der Entwicklung begriffene Größen darstellen. Hier ist alles im ewigen Fluß, in ewiger Bewegung: Die Ruhe ist verpönt und ausgeschlossen. Wo bleibt aber jene Ruhe, die dem Urprozeß der Bewegung voraufgehen und eingegliedert werden muß, soll dieser überhaupt zur Realisation gelangen? Die Antwort liegt darin, daß der Begriff des Prozesses eo ipso die Ruhe einschließt; denn das dx enthält in seinem x nicht nur — wie Cohen meint — das Ziel, den Zweck des Prozesses: dx für x, sondern es enthält gerade durch dieses Ziel auch seinen Ausgangspunkt, seinen Ursprung, sofern dieses Ziel x die Aufgabe und die Laufbahn charakterisiert, die der im d enthaltene Prozeß im Auge hat.

Genau so wie in der Mathematik verhält es sich in bezug auf die Kontinuität in der Physik: Dem dx entspricht der infinitesimale Schritt der Geschwindigkeit, das dt. Und wie dort in der Mathematik das x, d. h. nicht die absolute empirische Zahl, sondern nur die für einen bestimmten Reflexionsgang maßgebende, also relative Mehrheit Ziel und damit Ausgang des Anti-

zipationsprozesses bildet, so verhält es sich auch in der Physik mit dem Begriff des t, also der Zeit. Diese scheinbar empirische Zeit qualifiziert sich ebenso wie das x als Ruhe, sofern die Zusammenfassung bestimmter infinitesimaler Elemente stets den Prozeß selbst unterbindet und damit gleichsam ein statisches Moment darstellt.

Damit wäre das Mathematik und Physik gemeinsame methodologische Motiv erkannt und sichergestellt. Worin unterscheiden sie sich? Rein äußerlich schon darin, daß die mathematische Bewegung die Zeit verschmäht, während die physikalische Bewegung ohne Zeit nicht denkbar ist. Gewiß ist auch der Zahlbewegung ebenso die Antizipation immanent wie der Zeitbewegung. Aber bei der mathematischen Bewegung steuert die Antizipation auf die Bildung von Komplexen los, die trotz ihres scheinbar empirischen Charakters erst in der Unendlichkeit, in der Allheit ihre Konsistenz erlangen ($\int dx = x$), in der physikalischen Bewegung jedoch schreitet die Antizipation gleichsam nach rückwärts, um die dem empirischen x entsprechende t-Mehrheit in ihre unendlich vielen unendlich kleinen Komponenten aufzulösen. Hier ist also das dem dx entsprechende dt das Ziel und damit auch das bestimmende Moment für den Vollzug der Bewegung ($t = \int dt$). Auch diese Rückwärts-Antizipation ist Antizipation, nur setzt sie die von der Zahlantizipation erzeugte Mehrheit (x) als bereits vollzogen voraus, um in deren bis ins Unendliche hinabreichenden Reduktion ihrer eigenen Funktion inne zu werden. Diese unendliche Regression, die in Wahrheit eine Antizipation mit negativem Vorzeichen darstellt, ist das spezifische Charakteristikum der Zeit und damit auch das der physikalischen Bewegung. Nun hat es freilich die physikalische Bewegung keineswegs mit der Zeit allein zu tun. Vielmehr setzt sie schon seit Aristoteles den Raum voraus, sofern sie das Verhältnis zwischen Zeit und Raum zur Bestimmung bringt.

Wie läßt sich jedoch die in dem Raume sich aussprechende Funktion mit der Zeitfunktion vereinigen, da doch beide Faktoren insofern einander widersprechen, als der Raum die absolute Ruhe bedeutet, die außerhalb aller Antizipation steht? Indessen haben wir bereits an einer anderen Stelle[1]) darauf hingewiesen, daß auch der Raum an seinem Teile die Antizipation zum Ausdruck bringen

[1]) Das Ideal, S. 89 ff.

muß, soll er ein Vernunftgebilde bedeuten, denn die Antizipation ist und bleibt die oberste Formel der Vernunft. Es ist auch nicht schwierig, den Charakter der Raum-Antizipation zu erkennen. Das Wesen des Raumes besteht darin, daß in der dem Raume eigentümlichen Funktion der Zusammenfassung die Elemente selbst ihren spezifischen Wert verlieren, um in der Zusammenreihung allein und ausschließlich das Wesen ihrer Bestimmung zu erblicken. Kraft dieses allen Elementen gemeinsamen Charakters gewinnen sie zueinander ein völlig homogenes Verhältnis, bei dem es gänzlich unentschieden bleibt, ob die Summe der Elemente Zweck der Zusammenfassung ist oder ob die Summe der Elemente wegen die Raum-Einheit konstituiert, denn Summe und Einzelelement sind in der Raum-Zusammenfassung äquivalente Größen. Daher gilt für den Raum die Formel $(\int dx = x) = (x = \int dx)$; d. h. weder ist die Summenbildung Zweck der Einzelelemente (Zahl-Antizipation), noch ist die Auflösung in Einzelelemente Zweck der Summe (Zeit-Antizipation); sondern für die Raum-Antizipation ist die Zahl-Antizipation gleich der Zeit-Antizipation.

Welche Aufgabe hätte dann die physikalische Bewegung zu erfüllen? Offenbar keine andere, als die Zeit-Antizipation zur Raum-Antizipation in ein korrelates Verhältnis zu setzen. Da sich nun die Raum-Antizipation gegenüber der Summation und deren Reduktion in Einzelelemente völlig indifferent verhält, erscheint der Raum in gewissem Sinne als starres Gebilde, weil ihm diejenige Art von Bewegung mangelt, die bald vom Einzelelement zur Summe, bald von der Summe zum Einzelelement hinstrebt — ganz den Valenzunterschieden entsprechend, die in der Zahl- und Zeitantizipation obwalten.

Danach läßt sich die These rechtfertigen, daß eine Dynamik ohne Statik ebensowenig bestehen kann wie eine Statik ohne Dynamik. Denn die im Raume sich offenbarende Statik ist nur eine Statik für die aus dem korrelativen Verhältnis zwischen Zeit und Raum sich entwickelnde Dynamik. In Wahrheit aber ist die Raum-Statik gleichfalls als Antizipation eine Bewegung, der gegenüber sich wieder die Zeit-Antizipation statisch verhält, sofern diese Bewegung, weil eindimensional, eine geringere Valenz aufweist als die mehrdimensionale des Raumes. Ebenso verhält es sich mit der Zeit in ihrer Beziehung zur Zahl. Die Zeit ist eindimensional, bei der Zahl jedoch

kann von Dimension überhaupt noch keine Rede sein, da in ihr nur der Aufbau des Einzelelements in Frage steht.

Es vollzieht sich mithin in der transzendentalen Methode mit der Entstehung und Entwicklung der Kategorien eine progressive und proportionale Steigerung der Valenz, ohne daß hiermit die gemeinsame Grundlage antizipierender Kontinuität in Wegfall geriete. Im Gegenteil: Gerade diese antizipierende Kontinuität fordert eine dauernde Differenzierung kraft ihrer gemeinschaftlichen Denkgrundlage und eine dauernde Zurückbeziehung der unendlich vielen Verschiedenheiten auf ihre gemeinschaftliche Ursprungsbasis der kontinuierlich wirkenden Antizipation für die Bildung synthetischer Einheit.

Nur eine Frage harrt noch der Lösung: Besteht auch ein solcher Valenzunterschied zwischen Raum und physikalischer Bewegung? Oder genauer: Bedeutet die Auflösung der im Raume sich aussprechenden Komplexion zwischen Zeit- und Zahlantizipation in ihre ursprünglichen Komponenten eine Steigerung der ranglogischen Valenz gegenüber der Raumvalenz? Die Antwort ist folgende: Soweit es sich innerhalb des Raumes um eine bloße Zusammenfügung der Komponenten handelt, spielt — wie wir schon hervorhoben — die Valenz der einzelnen Komponenten keine Rolle, sie sind beide gleichmäßig der im Raume sich offenbarenden Valenz untergeordnet. Sobald jedoch die einzelnen Komponenten zum Zweck der physikalischen Bewegung auseinandergelegt und in ein korrelatives Verhältnis zueinander gebracht werden, kommt der Wert der Einzelkomponenten deutlich zur Geltung — um in der gegenseitigen Abschätzung der Werte eine neue Funktion gegenüber dem Raume zu bilden, die einem neuen Gegenstand adäquat ist.

Damit dürfte auch der Höherwert des physikalischen Gegenstandes gegenüber dem Raume sichergestellt sein, und die vorhin kundgegebene These bleibt im Recht, daß jene Denkgesetze die höchste Valenz prästieren, die der Vollendung des Gegenstandes am nächsten stehen. Durch diese Theorie der progressiven Wertsteigerung ist ebenso die unendliche Verschiedenheit der Gegenstände gewahrt, wie ihre Gemeinschaft, weshalb auch nicht mehr von einem „Innen“ und „Außen“ der Gegenstände gesprochen werden kann. Jeder Gegenstand ist „innen“ und „außen“ zugleich. Und ebensowenig kann die Bewegung von der Ruhe getrennt werden. Daher ist die ganze Spinozistische Philo-

sophie von der Bewegung, die nur von außen stößt, eine Kontradiktion, es sei denn, daß es sich um teleologische Körpergebilde handle, bei denen in der Tat der eine Körper gegenüber dem anderen hermetisch abgeschlossen ist. Wo jedoch rein physikalische Gegenstände in Frage stehen, da ist der eine mit dem anderen derartig verwachsen, daß gewissermaßen alle Gegenstände nur einen einzigen darstellen, soweit man darunter ein bis in seine letzten Fugen hinein determiniertes Individualgebilde versteht. Denn solange noch von vielen Gegenständen die Rede ist, bildet der eine Gegenstand die Grenze des anderen. Eine solche Begrenzung lehnt jedoch der absolute, d. h. der nur aus idealen Konstanten sich aufbauende Gegenstand mit aller Entschiedenheit schon deshalb ab, weil es für ihn keine begrenzende Instanz gibt, deren Jurisdiktion er sich als rein aktiv spontanes Gebilde unterwerfen soll. Der absolut ideale Gegenstand, der sich erst in der unendlichen Zukunft vollendet, kann nur Grenzsubjekt, aber niemals Grenzobjekt sein. Er bildet die Vereinigung all jener kategorialen Strahlen, die erst im Unendlichen sich schneiden, weil die kategorialen Strahlen selbst von Unendlichkeit getragen sind. Individuell muß dieser Gegenstand deshalb sein, weil jede konkurrierende Individualität dessen Absolutheit beseitigen müßte. Dieser ideale Gegenstand ist also ein Sollen, kein Sein; er drückt den Vollzug der Synthese zur Einheit als gelöstes Problem aus. Alle anderen Gegenstände sind deshalb nur relativen Charakters, sofern sie die einzelnen Durchgangspunkte in progressiver Steigerung zur letzten absoluten Einheit hin markieren. Ebendeshalb bilden all die einzelnen unendlich vielen Durchgangspunkte im Hinblick auf das allen gemeinsame Ziel eine einzige Individuität, weshalb es sich auch verbietet, von einer Vielheit absoluter Einzelgegenstände und Einzelkörper zu reden. Daher können in solchen relativen Gestaltungen actio und reactio niemals einander äquivalent sein, denn die actio stört durch ihr ständiges Hinausdrängen über die Momentaneität das für die Absolutheit eines Körpers erforderliche Gleichgewicht der Werte. Anders verhält es sich bei Körpergebilden autonomer Geltung, wo das Ziel der Gestaltung in dem Körper selbst definitiv konkretisiert wird. Daß mit einem solchen Verfahren die Einheit der Synthese eine Atomisierung erfährt, bedarf keiner weiteren Begründung. Und dieser Fall der Atomisierung muß unbedingt eintreten,

wenn man den Begriff des Körpers so definiert, wie es bei Spinoza geschieht, der jeden Körper als ein definitiv abgeschlossenes Ganzes auf autonomer Grundlage betrachtet.

Deutlich genug tritt dies aus dem nunmehr folgenden Axiom I hervor: „Alle Arten, wie ein Körper von einem andern Körper erregt wird, folgen aus der Natur des erregten Körpers und zugleich aus der Natur des erregenden Körpers; so daß ein und derselbe Körper auf verschiedene Weise bewegt wird, je nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und umgekehrt, daß verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden."

Wiederum zeigt sich hier, daß die Bewegung nur eine modifizierende und relativierende Funktion ausübt, aber keine grundsätzlich erzeugende. Die Körper sind da, nur die Lagebeziehungen werden betroffen, aber keineswegs die Substanz des Körpers. Wo aber in einem Bewegungsprozeß die Substanz der Körper nicht berührt wird, der Körper also als ein Festes, Abgeschlossenes gilt, da ist bereits die Atomisierung der Einheit vollzogen, auf deren nachträgliche Restitution keine Art von Bewegung entscheidenden Einfluß gewinnt.

Man könnte nun freilich einwenden, daß es für die Auswirkung der Bewegung ganz und gar nicht auf den qualitativen Charakter der Bewegungsobjekte ankäme, wie ja auch für die astronomischen Berechnungen die Astrophysik außer Bedeutung bleibt. Aber abgesehen davon, daß es noch sehr fraglich ist, ob nicht bei einer weiteren Vervollkommnung der Astrophysik auch die Astronomie in völlig neue Bahnen geleitet würde, muß doch vom Standpunkte idealistischer Methode aus gefordert werden, daß das Bewegungsgesetz bis in die letzten Atome des Bewegungsobjektes hinein als maßgebend gelte, weil sonst stets die absolute Apriorität der Bewegung bezweifelt werden muß — ganz davon zu schweigen, daß die Einheit des Seins als die Einheit des Denkens niemals realisiert wird, solange die allgemeine und unendliche Durchführung des Gesetzes in Frage steht. Bevor also der Körper kraft des Bewegungsgesetzes mit anderen Körpern in Beziehung gebracht wird, muß er bereits als ein Komplex von Bewegungsgesetzen gelten, die innerhalb seiner Struktur genau so wirken wie innerhalb des Lageverhältnisses zwischen Körper und Körper. Soweit erstreckt sich der Geltungsbereich der Bewegung, daß ohne ihre Wirkung selbst der unendlich kleinste

Körper nicht in Erscheinung tritt. Die Bewegung geht also dem Körper vorauf, weil sie ihn erst erzeugt. Wer freilich, wie Spinoza, die Analysis der Lage bestreitet, kann auch nicht von der Bewegung jenen apriorischen Begriff gewinnen, wie er innerhalb des Kritizismus typisch ist.

Wenn nun Spinoza die Bewegung als etwas Aposteriores gegenüber dem Körper behandelt, so ist klar, daß die Bewegung an ranglogischer Valenz ganz gewiß auch dem Denken nachsteht. Was für einer sonstigen Instanz jedoch soll dann die Bewegung unterstehen? Ist sie etwa ein Modus des Körpers oder des Denkens? Aus dem Wortlaut des Axioms I läßt sich der Schluß kaum vermeiden, daß sie eine Folgeerscheinung des Körpers, also einen seiner Modi darstelle. Wenigstens kommt hier der „Natur" des Körpers eine prävalierende Geltung zu; denn es ist gleichgültig, ob es sich hierbei um die Natur des „erregten" oder des „erregenden" Körpers handelt: Stets geben die „Naturen" beider Körpertypen den Ausschlag, des erregten und des erregenden. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß der erregte und der erregende Körper nur simultan, nicht aber sukzessiv wirken, und zwar so, daß sich die Wirkungen gegenseitig modifizieren; die Wirkung verhält sich zu ihren Ursachen wie die Resultante zu ihren Komponenten. Daraus folgt: Jeder Körper qualifiziert sich als eine Wirkung aus einander diametral entgegengesetzten Kräften. Unwillkürlich denkt man bei dieser Gedankenkonstellation an die Reihenbildung, bei der ja auch jedes einzelne Glied Wirkung und Gegenwirkung zugleich ist. Man wird freilich sagen: In der Reihenbildung erschöpft das für gleichzeitige Wirkung und Gegenwirkung in Betracht kommende Glied seinen Inhalt völlig in der Ausübung und Vertretung dieser Funktion, ein weiterer Inhalt — außer dieser Funktion — kommt nicht in Frage. Dagegen hat Spinoza dem Träger dieser gleichzeitigen Wirkung und Gegenwirkung noch ein besonderes körperhaftes Sein zugesprochen, das mit jener Funktion nicht die geringste Gemeinschaft habe.

Dieser Einwand hat schon deshalb viel für sich, weil bekanntlich Spinoza keinerlei geistige Prozesse anerkennt, denen nicht gleichzeitig eine physische Parallelität entspricht. Allerdings braucht dieser Angriff schon deshalb keine weitere Bedeutung zu haben, weil es Spinoza in dem bekannten Axiom weder auf den erregenden noch auf den erregten Körper ankommt, sondern

auf die Gleichzeitigkeit der Gegensätze, so daß der Träger dieses Gegensatzes zu einer völligen Nebensache herabsänke. Indessen haben wir wiederholt ausgeführt, daß diese Funktion gleichzeitiger Aktion und Reaktion nur dann unbeschränkt durchgeführt werden kann, wenn sie den Träger als ihr ureigenstes Erzeugnis ansieht, so daß ihrer restlosen Entfaltung nirgends ein Hindernis entgegensteht. Das kann aber unmöglich der Fall sein, wenn der Träger einer Denksphäre angehört, die zu der erwähnten Funktion in einem neutralen oder genauer — wie es hier geschieht — in einem heterogenen Verhältnis steht.

Und nicht nur die restlose Realisierung der Funktion wird bei dieser Sachlage verhindert, sondern — was hier noch weit wichtiger ist — auch die unendliche Verschiedenheit wird nicht ermöglicht, in der nach transzendentaler Methode die unendlich vielen Träger jener Funktion zueinander stehen müssen. Aber gerade dieses Problem liegt ja Spinoza angenscheinlich am meisten am Herzen: Wie kann bei der unendlichen Gleichförmigkeit aller Dinge, wie sie aus dem Spinozistischen Substanzbegriff naturnotwendig hervorgeht, die unendliche Verschiedenheit der Dinge gerettet werden? Hätte Spinoza gleich Kant die Einheit restlos durchgeführt, so hätte er sofort erkannt, daß sich bei deren absoluter Durchführung die unendliche Verschiedenheit als das Korrelat der Einheit gleichsam von selbst einstellt. Denn wahre Einheit als Aufgabe, als Idee gedacht, kann sich nur dann realisieren, wenn sie in der ewigen Verschiedenheit das ihr entsprechende Betätigungsfeld findet. Wo aber die Einheit als gegeben erscheint, weil ihr der Aufgabencharakter entzogen ist, wo sie sich an Objekten ins Spiel setzt, die durch ihre nicht weiter analysierbaren Massen der Einheitsbildung unüberschreitbare Schranken entgegensetzt, da kann unmöglich jene Verschiedenheit errungen werden, die zur wahren Einheit in einem unauflösbaren korrelaten Verhältnisse steht. Es ist deshalb auch völlig gleichgültig, wenn es etwa Spinoza gelingen sollte, für seine Bewegungstheorie mathematische Formeln zu finden, wie dies im folgenden Axiom der Fall ist. Denn auch für die mathematischen Ausdrücke gilt die Leibnizsche Forderung, daß sie im „Unendlichen reussieren“ müssen, weil sie apriorische Geltungskraft beanspruchen. Da aber Spinoza als Gegner der Analysis eine solche Aufgabe nicht zu erfüllen vermag, so verlieren auch all seine mathematischen Reflexionen jenen Verbind-

lichkeitscharakter, wie er gerade für die Klassiker der Mechanik vorbildliche Bedeutung gewinnt.

Schließlich könnte man vielleicht glauben, daß Spinoza den Ausdruck „Körper" nur im übertragenen Sinne nimmt, sofern er darunter den Träger der Koinzidenz der Wirkung und Gegenwirkung versteht, die ja in ihm eine gewisse Konsistenz darstellen. Wie wenig jedoch eine solche idealistische Auffassung berechtigt ist, zeigt besonders das bereits erwähnte Axiom II, worin Spinoza die von ihm erwähnten Körper als einfache gegenüber den zusammengesetzten unterstreicht. Daraus ergibt sich also, daß die erwähnten Körpergebilde einer weiteren Analyse nicht mehr fähig sind. Kann man aber dann noch von funktionalem Charakter der Körper sprechen, wenn sie einer weiteren Analyse und damit natürlich auch einer unendlichen Synthese trotzen? Kann es in Wahrheit etwas anderes als „zusammengesetzte" Einheiten, als Komplexionen, geben? Wer also einen Unterschied zwischen einfachen und zusammengesetzten Körpern ansetzt, der hat damit unzweifelhaft bekundet, daß für ihn der Begriff „Körper" alles andere als jene Einheit ist, die innerhalb der Reihenbildung als gleichzeitiger Träger von Wirkung und Gegenwirkung hervortritt. Wie wenig übrigens eine solche idealistische Interpretation bei Spinoza berechtigt ist, geht wiederum aus Axiom II hervor, wo gerade aus dem Widerstande, den ein Körper der Bewegung eines andern entgegenbringt, geschlossen wird, daß dann der erregende Körper jene Gleichzeitigkeit von Wirkung und Gegenwirkung auf sich nimmt, die sonst in den Funktionskreis des erregten Körpers gefallen wäre: „Wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden, den er nicht wegbewegen kann, stößt, so prallt er zurück, um seine Bewegung fortzusetzen." Damit ist also nicht nur bewiesen, daß der hier in Frage stehende Gegenstand der Bewegung ein abgeschlossener, gegebener ist, sondern auch die Bewegung selbst ist eine absolut diskontinuierliche, die jede Art von Beziehung zur reinen Bewegung hinter sich läßt. Es soll natürlich nicht bestritten werden, daß auch die diskontinuierliche Bewegung als reine Bewegung erklärt werden kann, so gewiß auch die gebrochene Linie einen Spezialfall der geraden darstellt, aber derartige Reflexionen setzen doch bereits mathematische Konzeptionen voraus, die Spinoza fern lagen. Aber selbst in dem Falle, daß sich solche Gedankengänge ungesucht in die Spinozistische

Mathematik und Mechanik einfügten, wäre es zum mindesten merkwürdig, wenn Spinoza seine Bewegungslehre mit Beispielen erläutern würde, die erst auf Umwegen aus den Normalideen abgeleitet werden könnten.

Was versteht nun Spinoza unter „zusammengesetzten" Körpern? Die den Axiomen sich anschließende Definition gibt hierüber folgende Auskunft: „Wenn einige Körper gleicher oder verschiedener Größe von anderen so zusammengedrängt werden, daß sie aneinanderliegen, oder daß, wenn sie sich mit gleicher oder verschiedener Schnelligkeit bewegen, sie einander ihre Bewegungen in irgendeiner bestimmten Weise mitteilen, so sagen wir, daß alle diese Körper miteinander vereinigt sind, oder daß alle miteinander Einen Körper oder Ein Individuum bilden, welches sich von den übrigen durch diese Einheit der Körper unterscheidet."

In dieser Definition wird also die Bewegung zu neuen Funktionen aufgerufen. Bisher war es die vornehmste Aufgabe der Bewegung, den Begriff der Verschiedenheit unter den Körpern zu begründen: Die Körper sind Einzeldinge, welche in bezug auf Bewegung und Ruhe voneinander unterschieden sind. Aber diese Verschiedenheit der Bewegung ist von Spinoza doch wieder an die ohne die Bewegung schon gegebene Verschiedenheit der Körper gebunden, sofern der eine Körper der Bewegung einen größeren Widerstand entgegensetzt als der andere. Würde man dann die Frage stellen: Also verhält sich die Bewegung gegenüber dem Verschiedenheitsproblem völlig indifferent, so muß man im Sinne Spinozas erwidern, daß zwischen Körper und Bewegung eine Art von Reziprozität herrscht. Die Verschiedenartigkeit der Körper bedingt die Verschiedenartigkeit der Bewegung und umgekehrt, sofern — nach der erwähnten Definition — die Bewegung numerisch verschiedene Körper zusammenballt und hierdurch die Körper in Individuen verwandelt. Die Frage freilich nach dem Ursprunge der Bewegung bleibt ebenso dunkel und ungelöst wie die Frage nach dem Ursprunge des Körpers, der sich ja für Spinoza mit dem Einzeldinge deckt. Wo sich aber die logische Frage nach dem Ursprunge nicht beantworten läßt, da kann selbstverständlich, wie schon öfters ausgeführt wurde, die Reziprozität niemals mit einer auf Kontinuität beruhenden Korrelation identifiziert werden.

Wie stellt sich nun vom Standpunkte transzendentaler Methode aus der hier skizzierte Unterschied zwischen Einzelding und Indi-

viduum dar? Die Antwort lautet auf Grund der erwähnten Definition: Das Einzelding ist außerstande, eine solche Einheit zu bilden, wie sie für die Struktur des zusammengesetzten Körpers, also des Individuums von typischer Bedeutung ist. Weshalb jedoch steht das Einzelding jener Einheit fremd gegenüber? Gibt es überhaupt ein Ding, einen Begriff, der einer Einheitsbildung unzugänglich sein darf? Ist nicht vielmehr die Teilung eines jeden Gegenstandes ins Unendliche hinein möglich? Wo gibt es mithin absolute Einfachheiten? Nur in einer Beziehung ist eine solche Unterscheidung zwischen einfachen und zusammengesetzten Körpern, also zwischen Einzelding und Individuum möglich, nämlich auf dem Gebiete der Teleologie, und zwar auf dem der formalen Zweckmäßigkeit. Alles, was unter der Direktive eines bestimmten Zweckes steht, bildet mit Rücksicht auf dieses allen Teilen gemeinsame Ziel eine einheitliche Komposition, etwas Einfaches, während die dem Zwecke nicht untergeordneten Teile als Heterogenitäten, als draußenstehende Einzeldinge erscheinen. Hier gibt es also sogenannte Einzeldinge und Individualitäten, weil die bloß formalen Zwecke stets von beschränktem Umfange sind.

Ließe sich freilich der Nachweis für die Existenz von Zwecken mit unendlichem Umfange führen, so müßte auch auf dem Gebiete der Teleologie die Scheidung in einfache und zusammengesetzte Körper hinfällig werden, da sich dann der Jurisdiktion dieses unendlichen Zweckes kein Gebilde entziehen kann, wie ja auch auf dem Wege der unendlichen Kausalität und der mathematischen Synthese die Isolierung irgendeines Elements eine methodische Unmöglichkeit bildet. Aber eine solche umfassende Zweckidee gibt es nur für Aristoteles, der ja den ethischen Zweck als das materielle Ding an sich der Kausalität ansieht, nicht aber für Kant, der die formale Zweckmäßigkeit der Natur deshalb in die Kausalität einmünden läßt, weil die formale Zweckmäßigkeit selbst — vom Menschen abgesehen — einer sogenannten transzendentalen Spitze, also einer Autonomie schlechthin verlustig geht. Daraus ergibt sich, daß Spinoza, der einseitige Kausalitätsphilosoph, seine ganze Bewegungslehre in formalteleologischen Prinzipien verankert.

Wie sehr übrigens der Charakter der Spinozistischen Bewegung ein rein teleologischer ist, erhellt besonders aus dem systematischen Innencharakter, der dieser Bewegung

eignet. Die Bewegung nämlich, die durch eine bestimmte Art von Zusammenschluß mehrerer Körper zu einer Individualgestalt führt, erschöpft sich völlig in dieser Erzeugung eines bestimmten Individualgebildes, sie steht und fällt mit diesem Individuum. Wird mithin die leiseste Veränderung in diesem Individuum hervorgerufen, so wird auch die Bewegung in das Schicksal des Individuums mit hineingezogen. Nur wenn die Veränderung eine derartige ist, daß die in der Erzeugung des Individuums wirksamen Bewegungskomponenten bezüglich ihres Gleichgewichts nicht gestört werden, verhält sich die Bewegung gegenüber der Stoffveränderung neutral und indifferent. In dieser Hinsicht schreibt Spinoza (Hilfssatz 4): „Wenn von einem Körper oder Individuum, das aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, einige Körper abgetrennt werden, und zugleich ebenso viele Körper von gleicher Natur an deren Stelle treten, so wird das Individuum seine vormalige Natur behalten, ohne irgendeine Änderung seiner Form." Dazu der Beweis: „Denn die Körper unterscheiden sich (nach Hilfssatz 1) nicht in bezug auf ihre Substanz. Das aber, was die Form eines Individuums ausmacht, besteht (nach der vorigen Definition) in der Einheit der Körper. Diese aber wird beibehalten (nach der Voraussetzung), wenn auch eine fortwährende Veränderung der Körper vor sich geht. Folglich wird das Individuum, sowohl in bezug auf seine Substanz als auch seine Daseinsformen, seine vormalige Natur beibehalten."

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, daß der Begriff des Individuums in seiner Einheit zutage tritt, nicht in seinen stofflichen Qualitäten und Quantitäten. Was bedeutet jedoch hier der Begriff der Einheit? Ist er etwa — im transzendental logischen Sinne — als die unendliche, grenzenlose Zusammenfassung aller infinitesimalen Elemente, also aller unendlichkleinen Unendlichkeiten aufzufassen? Eine solche Interpretation wäre freilich schon deshalb verfehlt, weil die in dem Individuum sich aussprechende Zusammenfassung nicht am Unendlichen, sondern am Endlichen ihre Grenze findet, sofern das formallogische Individuum stets nur ein Endliches bildet. Somit ist die hier in Rede stehende individuelle Einheit stets eine abgeschlossene Endlichkeit. Wenn aber eine solche als endlich qualifizierte Einheit die Resultante von Bewegungskomponenten darstellt, so müssen auch diese Komponenten endlichen Charakters sein, sonst könnten sie ja unmöglich in einer endlichen Einheit das Ziel ihres

einheitbildenden Berufes erblicken. Eine Einheit jedoch, die zum Endlichen hin gravitiert, kann nur eine formal zweckmäßige sein, weil diese allein auf eine Atomisierung des Kosmos eingestellt ist, sei es um hierdurch die allgemeine Kausalisierung des Kosmos vorbereitend zu realisieren, oder um die allgemeine Ethisierung des Kosmos durchzuführen. Auf alle Fälle aber ruht bei Spinoza der Zweck der individuellen Einheit in sich selbst, weil Spinoza weder eine ethische Aufwärtsbewegung noch eine kausale Rückwärtsbewegung anerkennt. Eine ethische Zielbewegung lehnt Spinoza ab, weil er die Teleologie, also auch die Autotelie des Menschen prinzipiell perhorresziert; eine kausale Rückwärtsbewegung verneint Spinoza, weil er in Wahrheit die Teleologie fälschlich als Kausalität ausgibt.

Der teleologische Charakter der Spinozistischen Bewegung ergibt sich jedoch ganz besonders klar aus folgender Erwägung Spinozas: Wenn die von einem Individualgebilde abgetrennten Körper durch andere numerisch und qualitativ gleiche ersetzt werden, so bleibt das Individuum in seiner Natur konstant, d. h. der Bewegungstypus erleidet keinerlei Veränderung. Dieser Satz klingt überaus modern, ja er erinnert nahezu an den Begriff der Energieäquivalenz. Und doch muß er als ein völliges Widerspiel modern physikalischen Denkens bezeichnet werden. Ist es nicht eine leere Tautologie, zu behaupten, gleichwertige Glieder eines Kausalgebildes werden durch andere gleichwertige ersetzt? Dieser Satz hätte doch nur dann einen Sinn, wenn sich die eine Gleichwertigkeit von der anderen durch eine bestimmte Valenzgruppierung unterscheidet, die eben die Gleichwertigkeit aufhebt. Ist dies nicht der Fall, so kann man darunter nur die räumliche Verschiedenheit als Unterscheidungsprinzip anerkennen. Sind aber wirklich zwei Valenzgruppen noch einander gleich, wenn sie räumlich getrennt sind? Bedeutet nicht vielmehr auch jede räumliche Veränderung eine Verschiebung der Valenzverhältnisse, sofern auch der Raum in rechnerischen Funktionen aufgeht? Nur bei Einordnung ein und derselben Valenzgruppe in verschiedene teleologische Reihen kann von einer auch nur räumlichen Verschiedenheit innerhalb ein und derselben Kausalgruppe gesprochen werden.

Wie rein äußerlich mechanisch Spinoza die Bewegungsfunktion auffaßt, geht besonders aus dem Axiom III hervor: „Je größer oder kleiner die Oberflächen sind, mit welchen die Teile

zusammengesetzter Individuen oder Körper aneinanderliegen, desto schwerer oder leichter können sie gezwungen werden, ihre Lage zu verändern, und folglich kann es um so leichter oder schwerer bewirkt werden, daß das betreffende Individuum seine Gestalt ändere. Deshalb werde ich Körper, deren Teile mit großen Oberflächen aneinanderliegen, hart nennen; deren Teile aber mit kleinen Oberflächen aneinanderliegen, weich; deren Teile endlich sich untereinander bewegen, flüssig."

Die Bewegung qualifiziert sich mithin auch an dieser Stelle als eine Modifikation der Lagebeziehung zwischen Körper und Körper. Ein Einfluß auf die Struktur der Körpergebilde kommt ihr offenbar nur bei solchen Körpern zu, die von Hause aus eine der Bewegung mehr entgegenkommende Grundstruktur besitzen, wie etwa weiche und flüssige Körper. Die Erklärung für diese Tatsache sieht Spinoza darin, daß bei den festen Körpern die Oberflächen der aneinanderliegenden Teile am größten sind, also unvergleichlich größer als die der Teile in weichen und flüssigen Körpern. Ist aber die in der Oberfläche zutage liegende Struktur das entscheidende Moment für die Gestaltung und den Verlauf der Bewegung, so zeigt sich nicht nur der schon betonte heterogene Außencharakter der Spinozistischen Bewegung, sondern — was noch weit wichtiger ist — die Diskontinuität der Bewegung innerhalb ihres Subjekts und ihres Objekts: Denn die Außenfläche erhält gegenüber den übrigen Teilen eine stark prävalierende Vormachtstellung. Eine solche scharfe Akzentuierung einzelner Teile der Bewegungsobjekte ist jedoch nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Bewegungsobjekt ein abgeschlossenes Ganzes mit Außen- und Innenseiten darstellt, das nur einer teleologischen Maxime sein Dasein verdankt. Innerhalb der mechanisch kausalen Betrachtungsweise ist jedoch für eine Betonung besonderer Relationen am Bewegungsobjekte schon deshalb kein Raum, weil bei der infinitesimalen Qualifikation der Bewegungsobjekte niemals darüber Sicherheit zu erlangen ist, wo der Gegenstand seinen Anfang, wo er sein Ende nimmt.

Aber noch ein weiterer Unterschied tritt zwischen infinitesimalen und empirischen Reihenelementen für die Bewegung deutlich hervor. Bei der Bewegung infinitesimaler Reihenglieder ist jedes einzelne Element Träger oder genauer Stifter einer simultanen Wirkung und Gegenwirkung, bei der Reihenbildung empi-

rischer Elemente kann nur eine sukzessive Wirkung und Gegenwirkung in Frage kommen. Die Simultaneität der Wirkung und Gegenwirkung innerhalb der infinitesimalen Bewegung erklärt sich daraus, daß hier stets die Antizipation die Quelle der Regression, das Frühere die Folge des Späteren ist. Auf diese Weise wird also mit jedem Fortschritte der Antizipation das vergangene Element gleichzeitig mitgesetzt. Bei der Bewegung empirischer Reihenglieder ist aber stets das Vergangene die Voraussetzung des Späteren, so daß es ständig einer bestimmten Neusetzung bedarf, um von dem Nichtmehr zu dem Nochnicht zu gelangen. Das ist eben das Charakteristische der teleologisch formierten Empirie, daß sie sich selbst genügt und keineswegs eines Ausblicks in die Zukunft bedarf, um erst von der Zukunft das Recht auf eigene Existenz zu beziehen. Daher kann für die Reihenfolge empirischer Gegenstände nur die Vergangenheit das Prius der Bewegung bilden, sofern sich die abgeschlossenen Gebilde auf Relationen stützen, die in der Vergangenheit ihr abschließendes Gepräge fanden. Der Gang der Bewegung ist also hier von rückwärts nach vorwärts, nicht aber — wie bei der infinitesimalen Bewegung — von vorwärts nach rückwärts. Danach kann also nach Axiom III kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß die Spinozistische Bewegung von teleologisch empirischen Überlegungen nicht zu trennen ist und deshalb jenseits jener naturwissenschaftlichen Sphäre steht, die mit dem Kritizismus aufs innigste zusammenhängt. Das direkte Gegenteil freilich scheinen die folgenden Hilfssätze, insbesondere der fünfte, sechste und siebente, besagen zu wollen.

Der fünfte Hilfssatz lautet: „Wenn die Teile, die ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, aber in dem Verhältnis, daß alle das vormalige gegenseitige Verhältnis der Bewegung und Ruhe bewahren, so wird das betreffende Individuum gleichfalls seine vormalige Natur beibehalten, ohne irgendwelche Veränderung seiner Form."

Hier ist also das letzte stoffliche Moment getilgt und ausgeschaltet. Worauf in diesem Satze Wert gelegt wird, das ist einzig und allein das Verhältnis, in dem die Teile zueinander stehen — genau so wie in der Funktionsgleichung, wo ja auch der absolute Wert der Größen zur völligen Bedeutungslosigkeit herabsinkt, weil nur das Verhältnis der Größen zueinander der Gleichung ihren bestimmten Wert verleiht. Müßte

man sich da nicht doch zu dem Geständnis bequemen, daß Spinoza wenigstens transzendentale Bahnen wandelt? Für die Richtigkeit dieses Satzes beruft sich Spinoza auf den Beweis zum vierten Hilfssatz, wo auf die *Konstanz der Einheit* als auf das ausschlaggebende Moment in der Beurteilung der *Variabilität* verwiesen wird. Daraus würde sich ergeben, daß sich die Konstanz der *Einheit* mit der Konstanz der *Funktion* ohne weiteres identifiziert. Ist hier nicht der schlagendste Beweis dafür erbracht, daß es sich in dem vierten Hilfssatze nicht um eine teleologisch empirische, sondern um eine mathematisch kausale handelt?

Dennoch muß bei näherer Betrachtung dieser Schluß als voreilig bezeichnet werden. Spinoza spricht nämlich von „einem Individuum“ oder von „verschiedenen Individuen“. In dieser *Pluralität* der Individuen scheiden sich die Wege von Spinozismus und Kritizismus. Wo von mehreren Individuen die Rede ist, da kann die das Individuum konstituierende Einheit wohl eine Funktion sein, aber nicht eine solche von *unendlicher* Weite, die allein in Mathematik und Mechanik tragfähige Geltung hat. Das ist die Schranke des Spinozistischen Funktionsbegriffs: Er ist gebunden an empirische Endlichkeiten. Gewiß ist es für Spinoza Nebensache, an welche Arten von Empirie die Funktion gebunden bleibt, aber sie bleibt doch immer gebunden, sie hat stets eine dem a, b, c . . . äquivalenten Wert zu vertreten, aber niemals einen solchen des x bzw. des dx.

Selbst der sechste Hilfssatz kann an dieser Problemlage nichts ändern. Spinoza schreibt: „Wenn gewisse Körper, die ein Individuum bilden, genötigt werden, die Bewegung, welche sie nach *einer* Richtung haben, nach einer anderen Richtung zu lenken, aber so, daß sie ihre Bewegung fortsetzen, und ganz in dem vormaligen Verhältnis einander mitteilen können, so wird das betreffende Individuum seine Natur beibehalten, ohne jede Änderung seiner Form.“ Als Beweis fügt Spinoza die Worte bei: „Der Satz erhellt von selbst. Denn alles wird als beibehalten vorausgesetzt, was wir in seiner Definition als seine Form bildend bezeichnet haben.“

Auch in diesen Bemerkungen wird also das *funktionale Verhältnis* unter den Bewegungskomponenten als das Fundamentalgesetz der *Form* erkannt. Aber schon aus der Tatsache, daß die Form als selbständige Wesenheit neben dem Körper existiert, erhellt zur Genüge ihre mangelhafte Begründung und

Realisierung. Ebensowenig kann dann die vor dem Körper kapitulierende Reichweite der Bewegung als Beweis für eine transzendentale Auffassung der Bewegung gewürdigt werden. Derartige Grenzabmessungen zwischen Form und Körper können nur innerhalb der Teleologie auf Beachtung dringen. In der kausalen Mechanik sind sie absolut nicht am Platze; denn hier ist alles Form, soweit man darunter Gebilde versteht, die ihr Recht auf Existenz von den Gesetzen der wissenschaftlichen Vernunft bezogen haben.

Indessen könnte man leicht den dem Geiste der Scholastik entsprungenen Gegensatz zwischen Geist und Körper dadurch abschwächen, daß man den Körper im Gegensatz zur Form als einen noch nicht aus der Vernunft abgeleiteten Gegenstand ansieht, der jedoch mit dem Fortschreiten der Erkenntnis auf die Stufe der Form erhoben werden kann. Der Gegensatz zwischen Form und Körper wäre dann nicht ein genereller, sondern ein gradueller, der sich somit in die Methode transzendentaler Begriffsbildung ohne besondere Schwierigkeiten einordnen ließe.

Dennoch muß ein solcher Interpretationsversuch abgelehnt werden, nicht wegen der Spinozistischen Überwertung des Gegensatzes zwischen Form und Körper, sondern wegen der Spinozistischen Überschätzung der Form. Spinoza hat nämlich, um die Form der funktionalen Einheit als absolut hinzustellen, sie völlig von all jenen Bewegungsströmen emanzipiert, als deren Objekt die Form selbst figuriert. Die Individualform bildet für sich gleichsam ein absolutes Bezugssystem, das trotz seiner Unterordnung unter andere Systeme seine Autonomie so völlig aufrecht erhält, daß das innere Gefüge des Bewegungsobjekts nicht weiter berührt wird. Was folgt daraus? Offenbar nichts anderes, als daß alle Bewegungskörper nach rückwärts passiven, nach vorwärts aktiven Charakter tragen. Das entspricht dem Prinzip aller teleologischen Systeme, die nach rückwärts nur ein fallendes, nach vorwärts nur ein steigendes Wertverhältnis markieren. Auf rein mathematisch kausalem Gebiete jedoch ist die Beeinflussung unbedingt eine gegenseitige, weil die wahre Funktion stets auf das Gegenseitigkeitsverhältnis von Wertelementen angewiesen ist. Und zwar gilt diese Gegenseitigkeit nicht nur innerhalb ein und desselben Bezugssystems, sondern auch innerhalb der verschiedensten Bezugssysteme zueinander, soll die Funktion nicht zur Endlichkeit erstarren. Kein System kann mithin in ab-

soluter Isoliertheit verharren. Daher gibt es nach dem transzendentalen Idealismus kein ausgezeichnetes System, kein ausgezeichnetes Individuum, sondern nur eine ausgezeichnete Methode, die zur Bildung der verschiedensten Systemtypen führt: Die Methode ist das System, das Individuum schlechthin.

Schließlich scheint auch der siebente Lehrsatz die Richtigkeit unserer Auffassung zu bestätigen, obgleich sich dieser Satz der transzendentalen Methode noch mehr nähert als die früheren. Spinoza schreibt: „Außerdem behält ein so zusammengesetztes Individuum seine Natur, mag es im Ganzen sich bewegen oder ruhen, mag es sich nach dieser oder jener Richtung bewegen, wenn nur jeder Teil seine Bewegung behält und sie wie vorher dem andern mitteilt."

Während also Spinoza in den früheren Hilfssätzen die Konstanz der funktionalen Formeinheit zum entscheidenden Kriterium des Individuums oder genauer der individuellen Bewegung erhebt, reflektiert er jetzt auf die Konstanz der Bewegungsfunktionen innerhalb der einzelnen Teile. Dort handelt es sich um die Stetigkeit des Zusammenklangs der einzelnen Teilbewegungen, hier aber um die Stetigkeit der Teilbewegung selbst. Will damit Spinoza etwa die Resultante der Bewegungen als nebensächlich charakterisieren, weil der Zusammenschluß der Komponenten keine besondere Funktion darstellt, sondern in der Qualifikation der Teilbewegungen schon seine zureichende Erklärung und Begründung findet? Träfe diese Vermutung zu, so wäre in der Tat Spinoza ein Parteigänger des wissenschaftlichen Idealismus. Er müßte natürlich auch jeden einzelnen Teil als eine Komplexion auffassen, auf deren Elemente die gleichen Bestimmungen anwendbar seien und so fort ins Unendliche. Daraus würde sich der Schluß ergeben, daß die Bewegung ein reines Denkurteil, eine Kategorie, wäre, die sich ihr Objekt in ihrer Entfaltung selbst erzeugt und — der Gegensatz zwischen Form und Körper wäre für immer beseitigt. Da Spinoza vom „Teil" im allgemeinen spricht, so ließe sich die Möglichkeit einer solchen Interpretation diskutieren. Wenn man jedoch bedenkt, daß Spinoza in der folgenden Anmerkung als den letzten aller Teile, als deren äußerste Grenze, den Körper bezeichnet, so ist die Annahme, daß Spinoza gerade die Bewegung im kritizistischen Sinne nimmt, als haltlos zu bezeichnen.

19*

Immerhin läßt sich jedoch kaum bestreiten, daß Spinoza in seinen Hilfssätzen, speziell im siebenten, hart die Grenzen des kritischen Idealismus streift, so daß es für Leibniz und Kant ein leichtes war, den Spinozismus in Idealismus überzuführen. Daß wir es übrigens angesichts des siebenten Hilfssatzes nicht mit einem bloßen idealistischen Anflug, sondern mit einer grundsätzlichen Überlegung zu tun haben, geht besonders aus der nun folgenden Anmerkung hervor, wo Spinoza den erwähnten Hilfssatz ergänzt und verdeutlicht. Spinoza führt aus: „Hieraus ersehen wir also, in welcher Weise ein zusammengesetztes Individuum auf viele Arten erregt werden und nichtsdestoweniger seine Natur bewahren kann. Bis hierher haben wir ein Individuum im Auge gehabt, welches nur aus Körpern, die sich bloß durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit voneinander unterscheiden, d. h. aus den einfachsten Körper zusammengesetzt ist. Wenn wir uns nun ein anderes denken, das aus vielen Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt ist, so werden wir finden, daß dasselbe noch auf viele andere Weisen erregt werden und dennoch seine Natur bewahren kann. Denn da jeder Teil desselben aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, so wird (nach dem vorigen Hilfssatz) jeder Teil, ohne jede Veränderung seiner Natur, sich bald langsamer, bald schneller bewegen, und folglich seine Bewegungen schneller oder langsamer den übrigen mitteilen. Wenn wir uns weiter noch eine dritte Gattung von Individuen denken, die aus diesen zweiter Gattung zusammengesetzt sind, so werden wir finden, daß ein solches Individuum noch auf viel mehr Weisen erregt werden kann, ohne jede Änderung seiner Form. Und wenn wir so weiter ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper, auf unendliche Weise verschieden sind, ohne irgendwelche Änderung des ganzen Individuums."

Was Spinoza in diesen Ausführungen darbietet, ist eine Variation des Gedankens, daß sich vom Körper aufwärts mittels der Bewegung eine progressiv steigende Synthese aller Individualgebilde entfaltet, die schließlich erst im Unendlichen zum Stillstand gelangt. Die letzte aller Synthesen erscheint Spinoza als das Individuum schlechthin, sofern sie gleichsam eine illustrierende Bestätigung jener Einheitsform darbietet, die schon in dem primitivsten Ur-Teile gestaltende Kraft gewinnt. Klingen nicht bei solcher Interpretation Spinozas Ausführungen wie

eine Vorahnung des Kritizismus? Gewiß ist die Synthesis nach rückwärts eine begrenzte, weil sie beim Körper endet, aber nach vorwärts greift sie bis ins Unendliche hinein — vorausgesetzt, daß es eine derartige Unendlichkeit mit endlichem Anfange überhaupt gibt bzw. methodologisch geben darf.

Aber abgesehen von dieser Schwierigkeit gibt es noch eine andere, die weit energischer jede Aussicht auf eine Versöhnung zwischen Spinozismus und Kritizismus vereitelt. Die Synthesis zur Einheit nämlich, wie sie *Plato* und *Kant* verstehen, ist eine Aufgabe, die sich wohl ihrer Verwirklichung immer mehr *nähert*, die aber doch stets ungelöst bleiben muß, weil sie eben Aufgabe und nur Aufgabe ist. Die Einheit jedoch, die Spinoza im Auge hat, erreicht im Unendlichen insofern ihr Ziel, als sie sich daselbst zum Endlichen kristallisiert, weil sie nicht mit der *Wissenschaft* von der Natur, sondern mit dem *empirischen Sein* der Natur eine Identität eingeht. Hier liegt die Schranke. Für den Kritizismus ist die Natur, als *Wissenschaft* gefaßt, ein ewiges *Sollen*, ein ewiges Neu- und Nacherzeugen, als Sein gefaßt jedoch eine *Empirie*, der erst durch die Wissenschaft Ewigkeitscharakter verliehen wird. Spinoza indes kennt nicht diese Beziehungen zwischen Natur und Wissenschaft von der Natur. Ihm ist die Natur als solche eine Unendlichkeit, die aber trotz dieses Charakters begreifbar ist, weil Spinoza die Natur zum rationalen Grunde der Wissenschaft, aber nicht die Wissenschaft zum rationalen Grunde der Natur erhebt.

Denn daß der Körper als der wertlogisch höhere Begriff gegenüber dem Geiste anzusehen ist, ergibt sich schon daraus, daß der unendliche Prozeß der Synthesenbildung vor dem Körper halt zu machen hat, so daß also der Körper über die Macht verfügt, dem in der Synthesenerzeugung sich offenbarenden Geist ein unaufhebbares Veto entgegenzurufen. Und da dieser Körper gänzlich dem Bereich der Empirie angehört, so muß man ferner sagen, daß die Natur, als *empirischer Faktor* genommen, als eine unbesiegbare Größe dem unendlichen Geiste der souveränen Wissenschaft gegenübersteht. Unter solchen Verhältnissen erscheint es geradezu als eine methodische Absurdität, wollte man Spinoza als Vertreter des wissenschaftlichen Idealismus ansprechen. Aus diesem Grunde verbietet es sich auch, die Identifikation zwischen Natur und Individuum, „dessen Teile, d. h. alle Körper auf unendliche Weise verschieden sind“, etwa so zu erklären, als

ob hier die Natur auf die ideale Stufe des sogenannten unendlichen Seins erhoben und damit selbst idealisiert werden sollte. Dies geht schon deshalb nicht an, weil hier das mit unendlich vielen Verschiedenheiten zusammenhängende Individuum gar nicht idealen, d. h. unendlichen Charakters ist, da seine in ihm funktional sich bergenden Verschiedenheiten mit Rücksicht auf ihre Körperqualität nicht unendlich sind. Nur wo einer unendlichen Einheit eine unendliche Verschiedenheit korrelativ entspricht, kann von wahrer, d. h. methodologisch einwandfreier Idealität gesprochen werden.

Als das größte Hindernis aber für eine idealisierende Auffassung erweist sich der Ausdruck: Individuum. Der Begriff Individuum gehört dem terminologischen Register der Teleologie an. Er besagt, daß gegenüber einer konstanten Form eine unendlich variable Zahl von Verschiedenheiten hervortritt, die eben die Einheit der Form nur um so stärker in Erscheinung treten lassen. Daß aber die Einheit der Form von diesen Verschiedenheiten ebenso abhängig gemacht wird, wie die unendliche Vielheit der Verschiedenheiten von der Einheit der Form — das ist eine Erwägung, die gänzlich außerhalb der Spinozistischen Methodologie bleibt. Was hier Spinoza über Einheit der Form in ihrem Verhältnis zu den unendlichen Verschiedenheiten schreibt, entspricht noch nicht einmal dem Aristotelischen Ordnungstypus, bei dem sich ein dynamisches Hinaufpotenzieren der Form bis zur ethischen Absolutheit vollzieht. Die Bezugnahme auf Aristoteles scheint deshalb geboten, weil bekanntlich auch bei diesem Philosophen das Ethisch-Geistige mit dem Mechanisch-Kausalen materialiter verwoben ist, so daß — wie bei Spinoza — Teleologie und Kausalität ineinander übergehen und sich gegenseitig decken. Dennoch ist bei Aristoteles — wie sich zeigte — die Einheit der Form nicht jener Erstarrung anheimgefallen, wie sie für Spinoza typisch ist. Noch weniger ist Spinoza in dieser Hinsicht einem Vergleiche mit Kant gewachsen, der nicht nur einer reinlichen Scheidung zwischen Teleologie und Kausalität das Wort redet, sondern die Teleologie — wenigstens auf naturwissenschaftlichem Gebiete — der Kausalität direkt unterordnet: So wenig also denkt Kant daran, kausale Relationen mit teleologischen Termini zu kennzeichnen.

Man könnte vielleicht zu Spinozas Gunsten noch folgenden Einwand geltend machen: Der von ihm in Anwendung gebrachte

Ausdruck Individuum hat überhaupt keine teleologische, sondern eine rein methodische Bedeutung. Wie etwa der Gottesbegriff von neueren Philosophen als das Symbol der absolutesten Individualität und Individuität gebraucht wird, so wollte auch Spinoza mit seiner Einheitsform der Naturindividualität nur deren absolute Unvergleichbarkeit mit anderen Relationen, etwa mit formal- oder ethisch-teleologischen unterstreichen. Eine genauere Überlegung zeigt jedoch das Unzureichende dieses Einwands. Die ganze Tendenz der Anmerkung zielt darauf ab, die Natur gleichsam als Beispiel dafür zu verwenden, daß die wahre Einheit der Form von den unendlichen Verschiedenheiten ihrer Teile unberührt bleibt. Da nun in der Natur-Gesamtheit die Verschiedenheit der Teile den höchsten Grad erreicht, so muß hier die Konstanz der Einheitsform am kräftigsten vertreten sein. Also ist das Beispiel der Natureinheit nur eine makroskopische Erweiterung des empirischen Individuums und gehört demnach in den Umkreis der gleichen Probleme, zu welchem Spinoza das empirische Individuum zählt. Bestätigt wird diese Auffassung durch die nun folgenden Heischesätze, die direkt als eine Art Nutzanwendung der vorausgegangenen Reflexionen erscheinen: Die ganze Identitätsgleichung: Natur = Individuum ist direkt auf die Exemplifikation hin angelegt, um hierdurch die Unterlage für die Gleichung Natur = Geist zu finden, und das Individuum spielt hierbei die Rolle des tertium comparationis. Die Heischesätze haben folgenden Wortlaut:

1. Der menschliche Körper ist aus vielen Individuen (verschiedener Natur) zusammengesetzt, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist.

2. Von den Individuen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, sind einige flüssig, andere weich und wieder andere hart.

3. Die Individuen, welche den menschlichen Körper bilden und folglich auch der menschliche Körper selbst, werden von äußeren Körpern auf verschiedene Weisen erregt.

4. Der menschliche Körper braucht zu seiner Erhaltung sehr viele andere Körper, von welchen er fortwährend gleichsam wiedererzeugt wird.

5. Wenn ein flüssiger Teil des menschlichen Körpers von einem äußeren Körper bestimmt wird, auf einen andern, weichen, öfters zu stoßen, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm

gleichsam gewisse Spuren des äußern Körpers ein, der den Anstoß gibt.

6. Der menschliche Körper kann die äußern Körper auf sehr viele Arten bewegen und auf sehr viele Arten disponieren.

Der Grundgedanke, von dem diese Ausführungen durchzogen sind, gipfelt in der Erkenntnis, daß der menschliche Körper in dem Spiele zwischen Reaktion und Aktion sein eigenes Wesen konstituiert. Die Frage freilich, ob nicht in dem menschlichen Körper außer dem rein mechanischen Kräfteverhältnis ein konstitutives Motiv wirkt, das abseits von aller Kausalität steht, wird von Spinoza gar nicht gestellt. Ebendeshalb kann ja auch Spinoza jede Art von Kausalitätsphänomenen den Zweckphänomenen gleichsetzen, weil ihm der Unterschied zwischen Kausalität und Teleologie erkenntniskritisch noch gar nicht faßbar wurde. Wenn also Spinoza die Einheit der Form der Verschiedenheit der Körperkomponenten gegenüberstellt, so ist diese Einheit der Form restlos als Komponenten-, nicht als Zweckeinheit zu erklären, weshalb auch Spinoza von einer fortwährenden durch die Körper bedingten Wiedererzeugung, nicht aber von einer Neuerzeugung oder gar einer Höhererzeugung spricht.

Damit wäre in der Tat die formale Einheit auf eine Linie mit der mechanischen Einheit gestellt, und der Begriff des Individuums würde dann nur die Einheit der Synthesis besagen, die vielleicht noch durch das Gesetz der Wechselwirkung zu ergänzen wäre. In diese Gedankenrichtung würde dann der sechste Satz fallen, wonach der menschliche Körper wiederum die äußeren Körper bewegt und auf verschiedene Arten disponiert.

Wie wenig jedoch diese Art der Bewegung, also die vom zusammengesetzten Individuum, durchgreifend und neuschöpfend ist, erhellt aus dem fünften Satze, wonach dieses Individuum seinem Bewegungsobjekte, nur „gewisse Spuren des äußeren Körpers“ eindrückt. Gewiß liegt auch in dem Hinterlassen von Spuren eine Art von Neuschöpfung, aber diese Beeinflussung bleibt immer nur peripherischen Charakters, weil eben der Teilkörper als solcher eine letzte Grenze darstellt, über die hinaus die Synthesis oder genauer die Analysis keine Befugnisse mehr hat. So wenig jedoch die Eins den Anfang der Zahl bildet, so wenig kann der äußere Körper ein solch letztes Teilminimum darstellen.

Aber Spinoza ist nicht der Philosoph, der sich zu einem derartig kritizistischen Standpunkte aufschwingen kann, dazu fehlte

ihm ja die erkenntniskritische Orientierung an der neueren Mathematik, die jede Art von konventionellen Größen, wie sie der Körper darstellt, als dogmatisierende Fiktionen ablehnt. So ist Spinoza, der Feind aller Teleologie, doch der lauteste Vertreter dieser philosophischen Einstellung; denn sein „äußerster Körper“ kann nur einer teleologischen Denkrichtung entspringen, so gewiß alle nichtkausalen Begriffe nur in teleologischen Begriffssphären ihren Ursprung finden.

Welches sind nun die Konsequenzen, die Spinoza aus den erwähnten Heischesätzen zieht? Sie prägen sich in den Lehrsätzen aus, die er nunmehr folgen läßt. Der erste dieser Lehrsätze (14) lautet: Der menschliche Geist ist befähigt, vieles zu erfassen, und um so befähigter, auf je mehrere Weisen sein Körper disponiert werden kann. Dazu der Beweis: „Denn der menschliche Körper wird (nach den Heischesätzen 3 und 6) auf vielerlei Weisen von äußern Körpern erregt und disponiert, die äußeren Körper auf vielerlei Weisen zu erregen. Alles aber, was im menschlichen Körper geschieht, muß (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) der menschliche Geist erfassen. Folglich ist der menschliche Geist befähigt, vieles zu erfassen, und um so befähigter usw.“

Diese Bemerkungen erhellen mit einem Schlage blitzartig das innerste Gefüge des Spinozistischen Systems. Auf Grund des Lehrsatzes von der Parallelität zwischen Körper und Geist wird die ganze Mechanik des Körpers auf den Geist übertragen und auf diese Weise nicht nur die Identität zwischen Körper und Geist völlig erreicht, sondern — was noch weit wichtiger ist — auch die Einheit der Methode beider Instanzen gewonnen und sicher gestellt: Wie nämlich der Individual-Körper eine um so größere Aktionskraft erhält, je größer sich sein Komponentenreichtum gestaltet, so wird auch die Bewegungsfreiheit des Individual-Geistes um so umfangreicher, je größer die Zahl der ihn konstituierenden Bedingungen ist. Die Aktionskraft steht also in einem streng proportionalen Verhältnis zur Zahl der Aktionsbedingungen.

Daß diese Theorie eine restlose Mechanisierung des Geistes bedeutet, läßt sich kaum bestreiten. Der Geist kann kein Jota an Energien mehr verausgaben als er tatsächlich eingenommen hat — soll die Analogie mit dem Körper aufrecht erhalten werden.

Von einer *qualitativen* Eigenart des Geistes, die etwa eine quantitative Einnahme nicht nur tausendmal vervielfältigen oder ebenso viele Male verringern, sondern in völlig andere Energieformen transformieren könnte, ist hier keine Rede. Dazu kommt noch der früher besprochene Einwand, daß es unmöglich angehe, eine Doppelheit von Gesetzen anzunehmen, die auf die Körper- und Geisteswelt reinlich verteilt wird. Die Gesetze des Geistes haben nur *reale* Bedeutung, sofern sie auf die Körperwelt „restringiert" bleiben. Ein Gesetz, dem solche Realisierung fehlt, hat nicht nur jeden praktischen Sinn verwirkt, sondern es bildet geradezu eine Desavouierung seiner selbst; denn ein Gesetz, das vom „Bathos der Erfahrung" keine Notiz nimmt, ist „leer", d. h. überhaupt kein Gesetz.

Spinoza könnte vielleicht erwidern, daß in diesem Falle der Geist als solcher, als *Analogon* des Körpers, das Bathos der Erfahrung darstelle. Das ist sicher richtig, wenn man den Gesamtkomplex aller Erkenntnisse unter den Gesichtspunkt *teleologischer* und *psychologischer* Betrachtungen rückt. Wer aber wollte behaupten, daß solche Reflexionen auf einer Linie mit jenen Urteilen ständen, die einer *mechanisch kausalen Denkart* entspringen? Wo bleibt da vor allen Dingen jene Gattung von Urteilen, die sich ohne Berücksichtigung des *Raumes* gar nicht vollziehen lassen? So verfehlt der Begriff eines *metaphysischen* Parallelismus ist, so gänzlich haltlos muß demnach der Parallelismus auch vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus erscheinen.

Aber Spinoza vermag ebensowenig auf den einen wie auf den anderen zu verzichten. Gerade weil Spinoza — im besten Sinne der Interpretation — das All der Natur als *Gesetzmäßigkeit* auffaßt, bedarf er ein und desselben Gesetzes, um die beiden heterogenen Weltsphären des Geistes und der Körper ineinander zu nivellieren. Und weil er den Begriff des Gesetzes sowohl von dem Sein der Natur als auch von dem Sein des Geistes als eine absolut souveräne Instanz loslöst, bedarf er des Begriffes einer allumfassenden Natur, um durch die hiernach bedingte Gleichwertigkeit zwischen Natur und Geist das Gesetz selbst zu beiden Welten mit ein und demselben Rechte in Beziehung treten zu lassen.

Nachdem nun Spinoza in dem erwähnten Lehrsatze *generell* die Anwendung der Gesetzmäßigkeit innerhalb der körper-

lichen Individualbildung auf die geistige dargetan hat, bemüht er sich in den folgenden Lehrsätzen, die spezielleren Folgen dieser Anwendungsmöglichkeit klarzustellen. Spinoza stellt deshalb den fünfzehnten Lehrsatz mit folgendem Inhalte auf: Die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist keine einfache, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt.

Man kann nicht behaupten, daß mit einem derartigen Lehrsatze die innere Verwandtschaft zwischen Spinoza und dem Kritizismus eine besondere Förderung erfahre. Der Begriff einer „zusammengesetzten Idee" ist für Platonische und Kantische Denkart eine logische Unmöglichkeit. Wollte nicht Plato mit den Bezeichnungen μία τις ἰδέα, σύνθεσις εἰς ἕν gerade den Begriff der Zusammensetzung als völlig unvereinbar mit dem Begriff der Idee bezeichnen? Gewiß spricht auch Plato von einer Gemeinschaft der Ideen (κοινωνία τῶν γενῶν); aber diese gemeinschaftliche Zusammensetzung ist nur eine dynamische, sofern die Idee das oberste Prinzip und Gesetz, die alles überragende Kraft darstellt, der sich alle anderen Gruppen deshalb unterwerfen müssen, weil sie die methodische Ausprägung jener Einheits-Idee bilden.

Hatte vielleicht auch Spinoza diese Auffassung im Auge? Prüfen wir den Beweis, den Spinoza seinem Lehrsatze widmet. Spinoza schreibt: „Die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist die Idee des Körpers (nach Lehrsatz 13 dieses Teils), welcher (nach Heischesatz 1) aus sehr vielen sehr zusammengesetzten Individuen gebildet wird. Nun gibt es aber von jedem Individuum, das einen Körper bildet, notwendig (nach Zusatz zu Lehrsatz 8 dieses Teils) in Gott eine Idee. Folglich ist (nach Lehrsatz dieses Teils) die Idee des menschlichen Körpers aus sehr vielen solchen Ideen der ihn bildenden Teile zusammengesetzt."

Spinoza nähert sich in diesen Ausführungen scheinbar Kantischer Denkart, sofern er den Geist als den Inbegriff der Ideen restlos auf die Erfahrung, d. h. den Körper einstellt. Es ist eine Variation von Lockes Generalprinzip: Nichts ist im Intellekte, was nicht im Körper ist — nur daß hier völlige Gleichzeitigkeit zwischen dem Auftreten des Körpers und dem seiner Idee herrscht, während bei Locke das Auftreten des Körpers dem des Geistes voraufgeht. Daß Locke psychologisch dem Kantischen

Gedankenkreise näher steht als Spinoza, ist klar. Denn in der Tat ist ja — wie Plato sagt — die Erfahrung der „Wecker" des Geistes. Sachlich freilich ist für den Kritizismus der Geist das Apriori, da er erst die Erfahrung ermöglicht, d. h. den Erfahrungsgegenstand zum Erfahrungsgegenstand erhebt, weil er ihn auf kategoriale Relationen zurückführt.

Ebendeshalb kann auch die Spinozistische Gleichzeitigkeit nicht als Kantisch bezeichnet werden. Der Geist muß methodologisch das Apriori gegenüber dem Körper bilden. Mag deshalb auch Spinoza den Geist restlos auf den Körper, bzw. auf die Erfahrung einstellen — Spinoza ist deshalb noch lange kein Parteigänger Platos und Kants, weil eben dieses Abzielen des Geistes auf den Körper nicht die Restriktion des Geistes durch den Körper, also in Wahrheit die sachlogische Übervalenz des Geistes bedeutet, sondern die vollständige Äquivalenz zwischen Körper und Geist.

Daher bildet bei Spinoza der Gottesbegriff nicht wie bei Kant eine Gewähr und Sicherstellung der geistigen Übervalenz, sondern er ist ein Ausdruck für die völlige wertlogische Gleichheit beider Instanzen. Es ist deshalb ganz folgerichtig, wenn sich Spinoza für den kompositiven Charakter der Idee nicht etwa auf die bereits festgestellte und anerkannte psychophysische Parallelität beruft, sondern auf die gleichmäßige Teilhabe aller Körperindividuen an Gott, der ja als Träger aller diesen Individuen entsprechenden Ideen figuriert. Durch dieses metaphysische Axiom werden selbst solche Ergebnisse verständlich, die sogar noch bei der Annahme des Parallelismus als paradox erscheinen. Denn wenn auch der formale Geist als etwas Zusammengesetztes genommen wird — worin soll dann überhaupt noch der Unterschied zwischen Geist und Körper bestehen? Und dieser Unterschied muß aufrecht erhalten bleiben, soll die Parallelität nicht in Identität übergehen. Da jedoch hier gerade die Identität beider Welten auf dem Spiele steht, so mußte Spinoza zur Gottesidee seine Zuflucht nehmen, die ja als der allumfassende Begriff beide Welten in Inhalt und Form vollständig zur gegenseitigen Deckung und Spiegelung bringt.

Was bleibt dann aber an Sonderfunktionen vom Geiste noch übrig, wenn er sich in der Struktur völlig mit dem Körper identifiziert? Ein inhaltliches Reservatrecht kann ihm schon deshalb nicht zugestanden werden, weil sein Inhalt ja der Körper

ist. Man könnte vielleicht die Frage schon darum als verfehlt bezeichnen, weil doch Körper und Geist als die Attribute ein und derselben Substanz von Hause aus eine absolute Identität bedeuten. Dieser Einwand ist gewiß richtig, enthebt jedoch nicht der Mühe, wenigstens die angebliche Verschiedenheit der Attribute bis in die letzten Folgen hinein klarzulegen. Wenn aber jetzt auch die Attribute völlig in ihren Funktionen als solche einander gleich sind, weshalb spricht dann Spinoza überhaupt noch von Attributen? Sollte in ihm vielleicht doch der Gedanke von der Suprematie der Wissenschaft, insbesondere der von der Bewegung, ein gewisses Zweifeln an der Richtigkeit seiner Identitätslehre hervorgerufen haben? Sollte ihn nicht ferner ein Blick auf die Physik vielmehr davon überzeugt haben, daß diese Identität schon innerhalb der Körperwelt an der Verschiedenheit zwischen erregendem und erregtem Moment zum Scheitern verurteilt ist? Oder wollte etwa Spinoza auch diese Art von Verschiedenheit beseitigen, wobei ihm der alles nivellierende Gott-Geist als Eideshelfer dienen sollte?

Die folgenden Ausführungen werden hierüber Auskunft erteilen. Im sechzehnten Lehrsatz behauptet Spinoza: Die Idee jeder Erregungsweise, von welcher der menschliche Körper durch äußere Körper erregt wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äußeren Körpers in sich schließen.

Unmittelbar regt sich in uns bei dem Lesen dieses Satzes die Vermutung, daß sich hier eine Bestätigung des idealistischen Grundprinzips zu erkennen gibt: Alles Denken ist Vereinigung in der Trennung und Trennung in der Vereinigung. Denn die Erregung eines Körpers schließt — ideell — Erregungssubjekt und Erregungsobjekt in sich ein, ohne daß hiermit die Selbständigkeit von Objekt und Subjekt preisgegeben wäre. Gott selbst aber wäre dann nur der Inbegriff aller Beziehungen, das Gesetz der Beziehung selbst, von dem alle anderen Arten von Beziehungen ressortieren. Damit wäre freilich Gott Ethik und Teleologie entfremdet, aber die Natur selbst wäre dann wirklich von dem strengen Geiste kausal-mechanischer Relation durchzogen. Von einer Verschiedenheit zwischen Erreger und Erregtem, zwischen Aktion und Reaktion könnte dann schon um deswillen nicht mehr gesprochen werden, weil ja gerade die Verschiedenheiten in einer höheren durch sie bedingten Einheit

ihren Gegensatzcharakter zur höchsten Positivität umbiegen — wie ja auch umgekehrt die Einheit ihre starre Identität preisgibt und in der ewigen Versöhnung der Verschiedenheiten die Verschiedenheit selbst als kulturnotwendiges Requisit auf den Plan ruft. Auch der Begriff der Zusammensetzung ließe sich danach in eine völlig neue Bedeutung rücken. Er würde dann in gleicher Linie mit dem des absoluten unendlichen Natur-Individuums stehen, dessen Einheit nach Spinoza keine additive, sondern eine rein formale ist. Die unendlich vielen verschiedenen Teile jedoch bilden insofern eine geschlossene Homogenität, als sie in und trotz ihrer unendlich mannigfaltigen Heterogenität nur die Einheit der Individualform bestätigen und involvieren. Auf der Grundlage einer solchen Interpretation wäre dann in der Tat der Anschluß nicht nur an den Kantischen, sondern auch an den Neukantischen Kritizismus erreicht — wenn uns nicht ein Moment in den Spinozistischen Ausführungen zur Vorsicht mahnte. Dieses Moment ist die Sonderstellung, die Spinoza dem spezifisch menschlichen Körper zuspricht. Dieses Hervorheben hat für einen der Teleologie feindlich gesinnten Philosophen auch nicht den leisesten Schein einer Berechtigung. Denn für die Philosophie der Mechanik bildet jedes einzelne Phänomen einen Mittelpunkt, dessen kategoriale Komponenten sich nach allen Seiten bis ins Unendliche hinein verbreiten, und die Komposition des einen Phänomens hat ebenso viele Unendlichkeitswerte wie die des anderen, weil jedes einzelne Phänomen erst durch korrelative Beziehung zu den unendlichen anderen Phänomenen sein eigenes Sein gewinnt. Was soll also hier der Mensch mit seiner besonderen Wertskala bedeuten? Ist das nicht doch wieder die Rückkehr zum Aristotelismus, bei dem ja der Mensch das vorletzte Glied in der teleologischen Staffel einnimmt? Um so mehr muß man sich bei Spinoza über diese atavistische Entgleisung wundern, als er ja an anderen Stellen nicht müde wird, Teleologie und Anthropomorphismus so weit als möglich von sich zu weisen. Aber Spinoza muß immer wieder zu dieser Aristotelisch bestimmten Stellung des Menschen zurückkehren, weil er sonst den Zugang zum menschlichen Geiste verfehlen würde.

Spinoza kennt ja nur den psychologisch erfaßten Geist des Menschen, nicht aber den in der Kultur investierten Geist der allgemeinen Vernunft, dem gegenüber der psychologische Geist

nur einen untergordneten Spezialfall bildet. Denn Psychologie hat es stets mit solchen Relationen des Geistes zu tun, die gegenüber dem objektiven Geiste der Kultur dessen subjektives Gegenbild bedeuten. Wo aber vom Subjekte die Rede ist, da bewegen wir uns stets in teleologischem Geleise, weil der Begriff des Subjekts als einer selbstgenügsamen Potenz in der mechanischen Kausalität keinerlei logische Heimatsrechte besitzt. Denn die Aufgabe der mechanischen Kausalität besteht gerade darin, nirgends ein beherrschendes und absolutes Prinzip, wie es gerade dem Subjekt zu eigen ist, anzuerkennen, sondern all derartige Fiktionen in reine gesetzmäßige Beziehungen aufzulösen, die nirgends ein Herausfallen aus diesem Gesetzesrahmen, wie es den Intentionen des Subjekts entspricht, gestatten.

Anders steht es mit den logischen Aufgaben der Teleologie. Hier bildet gerade das Überragende und gesetzlich Inkommensurable das dominierende Moment, das nur als Schöpfer von Gesetzesrelationen, aber nicht als deren Objekt figuriert. Mithin entzieht sich der psychologisch formierte Geist vollständig den Direktiven der objektiven Gesetzesvernunft, weil er mit dem Begriff des nur teleologisch zu begründenden Subjekts steht und fällt. Daher kann Spinoza den teleologischen Begriff des Menschen nicht entbehren, weil dieser Begriff den notwendigen Exponenten des psychologischen Geistes bildet. Diese ganze Angelegenheit mutet um so seltsamer an, als Spinoza sich gar zu gern den teleologischen Umklammerungen entwinden möchte, ohne hierzu die richtigen Mittel und Wege zu finden. Als solche Abwehrversuche sind zweifellos die Zusätze I und II zu werten.

Die beiden Zusätze lauten: I. „Hieraus folgt erstens, daß der menschliche Geist die Natur vieler Körper zugleich mit der Natur seines Körpers auffaßt.“ II. „Es folgt zweitens, daß die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, mehr die Verfassung unseres Körpers als die Natur der äußeren Körper anzeigt, wie ich im Anhang zum ersten Teil an vielen Beispielen auseinandergesetzt habe.“

In dem ersten Zusatze ist die Funktion des menschlichen Körpers klar gekennzeichnet. Er bildet das Medium zwischen den äußeren Körpern und dem menschlichen Geiste. Das entspricht genau der in den voraufgeschickten Lehrsätzen sich offenbarenden Tendenz: Die Struktur des Körpers verhält sich präformativ

gegenüber der des Geistes. Nun aber kommt ein neues Moment in dem typischen Erkenntnisprozeß des psychophysischen Parallelismus hinzu: Das ist die Sonderstellung des menschlichen Körpers gegenüber den anderen Körpern. Der menschliche Körper perzipiert nicht nur die äußeren Körper in ihrem Rohzustande, sondern er modifiziert sie auch, er betrachtet und rezipiert sie im Spiegel seines eigenen Ichs. Der menschliche Geist erhält deshalb nur ein getrübtes Bild der Außenwelt, da sich die durch den menschlichen Körper verursachten Modifikationen der äußeren Körper trennend zwischen Geist und Natur stellen. Spinoza verrät zwar nicht, wie weit sich bei der Perzeption der äußeren Körper die Modifikationssphäre des menschlichen Körpers erstreckt, aber immerhin läßt er die Möglichkeit für die Annahme offen, daß gegebenenfalls die Eigennatur der Außenkörper völlig erweicht und ausgeschaltet wird.

Wiederum ist man versucht, auf Kantische Gedankengänge hinzuweisen. Wird nicht auch bei Kant die Theorie verfochten, daß sich die von uns erkannten Gegenstände nicht mit den wirklichen Dingen, den Dingen an sich, identifizieren lassen, sondern nur mit den Komplexen jener Kategorien, die wir in die Dinge hineinlegen, um sie gleichsam „wiederzuerkennen"? Ebendeshalb sprechen wir nie von den „wirklichen" Dingen, den Noumenen, sondern nur von den Erscheinungen, den Phänomenen. Sind dies nun nicht die gleichen methodologischen Maximen, wie sie uns soeben bei Spinoza begegneten? Bildet nicht auch bei Kant die Vernunft jenes Medium zwischen Außenwelt und Erkenntnis, das für Spinoza typisch ist?

Daß jedoch solche Vergleiche nicht aus der Tiefe gegriffen sind, leuchtet sofort ein. Der Begriff eines Mediums hat bei Kant schon deshalb keine Berechtigung, weil es bei ihm keine Differenz zwischen Gegenstand und Erkenntnis gibt, ebensowenig zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Subjekt und Objekt, soweit es sich um rein naturgesetzliche Reflexionen handelt. Die wissenschaftliche Vernunft ist als Medium Subjekt und Objekt zugleich. „Dinge an sich" kann es nur auf teleologisch-ethischem Gebiete geben, keineswegs aber auf naturgesetzlichem. Nur wenn Objekt und Subjekt derartig auseinandergerissen werden, daß beide Begriffe zwei völlig heterogene Welten vertreten, bedarf es eines Mittlers, der — wie bei Spinoza — die eine Welt der anderen angleicht, um sie miteinander zu identifizieren —

wobei es nur fraglich bleibt, durch welche Grundkonstruktion der Mittler befähigt sein soll, dieses Versöhnungswerk zu vollbringen.

Wenn wir freilich bei dem vergleichenden Hinweise auf Kant darlegten, daß hier Subjekt und Objekt a priori miteinander einerlei sind, so sollte damit nicht einer gegenständlichen Identität das Wort gesprochen werden; vielmehr sollte damit nur der methodologische Grundcharakter beider Instanzen charakterisiert sein, die sich nicht nur trotz ihrer Identität, sondern gerade durch diese Einerleiheit voneinander unterscheiden wie das Ziel von seiner Erfüllung. Die methodologische Einheit bedingt die inhaltliche Verschiedenheit, bei Spinoza jedoch fallen methodologische und inhaltliche Einheit völlig miteinander zusammen.

Schließlich gibt es einen Philosophen, der von dieser Mittlerstellung des menschlichen Körpers am wenigsten entzückt zu sein scheint, das ist nämlich — Spinoza selbst. In seinem zweiten Zusatze verweist er, bezeichnend genug, auf den Anhang zum ersten Teile seiner Ethik. Aber gerade in diesen Worten wird er nicht müde, auf all jene Absurditäten des Anthropomorphisierens hinzuweisen, die sich bei der dem Menschen zugestandenen Sonderstellung wie von selbst ergeben. Durch diese methodisch unberechtigte Auszeichnung des Menschen, die sich nur teleologisch rechtfertigen läßt, bildet er den Maßstab für alle nichtmenschlichen Phänomene und drückt ihnen allen den teleologischen Stempel auf.

Trotzdem kann Spinoza auf diesen Mittelbegriff nicht verzichten, schon deshalb nicht, weil ihm sonst der Zutritt zur Außenwelt verschlossen scheint. Wie Descartes das menschliche Denken als jene gesicherte Position wertet, die die Existenz des Seins überhaupt erst ermöglicht, so scheint Spinoza von der gleichen Anschauung auszugehen, nur daß er sich hierbei noch auf Grund des von ihm behaupteten psychophysischen Parallelismus — des menschlichen Körpers bedient, um auf diese Weise die Cartesischen Gedankengänge um so rascher zu realisieren. Daß freilich Descartes mit Rücksicht auf seine analytische Geometrie der Mithilfe des Körpers schon deshalb nicht bedarf, weil der Körper, wenigstens der geometrische, nur einen Fall des Denkens bedeutet, ist Spinoza völlig entgangen, sonst hätte er ganz bestimmt nicht nur die Sonderstellung des menschlichen Körpers nicht hervorgehoben, sondern auch den

Kalkul des Parallelismus nicht in sein System aufgenommen. Denn wo der Geist, wie bei der analytischen Geometrie, die Suprematie über den Körper gewinnt, da ist für den psychophysischen Parallelismus kein Raum.

Sehen wir nun zu, wie Spinoza durch Vermittlung des menschlichen Körpers die Existenz der Außenkörper erreicht. Spinoza schreibt (17): Wenn der menschliche Körper von einer Erregungsweise erregt ist, welche die Natur eines äußerlichen Körpers in sich schließt, so wird der menschliche Geist diesen äußeren Körper als wirklich existierend oder als gegenwärtig betrachten, bis der Körper eine andere Erregung empfängt, welche die Existenz dieses Körpers oder seine Gegenwart ausschließt.

Der Grundgedanke dieses Satzes gipfelt also in dem Theorem, daß die Entscheidung des menschlichen Geistes über die Existenz eines Körpers von der (selbstverständlich erkannten) Erregung des menschlichen Körpers durch den betreffenden Außenkörper bedingt sei. Also ist das Primäre aller Erkenntnis die auf Sinnlichkeit beruhende Wahrnehmung. Soll sich nun in diesem Axiom idealistisches Denken bergen, so muß zunächst die Frage beantwortet werden, ob der Wahrnehmungsakt als psychologisches Moment zu fassen sei, das noch jenseits des Denkurteils liegt, oder ob er als Anfang des Denkens selbst genommen werden soll. Für Plato und Kant ist die Frage in dem Sinne entschieden, daß die sinnliche Erscheinung nur als „Paraklet", als „Wecker" des Denkens zu werten ist, also dem Denken voraufgeht.

Indessen handelt es sich hier weniger um die Rangordnung, welche das Wahrnehmen im Erkenntnisprozeß überhaupt einnimmt, als vielmehr um den erkenntnistheoretischen Beitrag, den die Wahrnehmung zur Lösung des Existenzproblems leistet. Für Spinoza genügt schon die Sinnesaffektion allein, um den Geist von der Existenz eines Außenkörpers zu überzeugen. Für Kant jedoch beginnt die Existenz eines Außenkörpers mit der Sinneswahrnehmung erst ein Problem zu bilden, dessen Lösung nur vom Geiste vollzogen werden kann. Bei Spinoza verleiht der Geist der Sinnlichkeit nur eine erkenntnistheoretische Etikette, bei Kant jedoch bewirkt der Geist das Existieren überhaupt

— mag auch die Sinneswahrnehmung den geschichtlichen, d. h. psychologischen Anfang darstellen. Und die Aufgabe des Existenznachweises ist für Kant erst dann gelungen, wenn auch der letzte Erscheinungsmodus, mag er noch so winzig sein, aus den Gesetzen der Vernunft ableitbar ist.

Wendet man dagegen ein, daß auch der Kritizismus bei all seiner Betonung der Geistesaktion um das sinnliche Moment, wenn es auch nur den Anhub des geistigen Prozesses bedeutet, nicht herumkommt, so läßt sich darauf erwidern, daß gerade auch der Anhub eine kritizistische Verifikation, d. h. eine Ableitung aus den Vernunftgesetzen erfahren muß, soll die Idealisierung der Natur, bzw. die der Sinnlichkeit restlos durchgeführt werden. Ob die Lösung dieses Problems gelingt, ist freilich eine andere Frage. Es ist sogar anzunehmen, daß sich uns in dieser Frage eine Aufgabe entgegenstellt, deren Erfüllung sich nur asymptotisch erreichen läßt. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß der unseren Körper, d. h. unsere Sinnlichkeit treffende Außengegenstand in Wahrheit ein teleologisches Motiv dokumentiert, da alle Reizursachen zunächst nur teleologisch zu werten sind, und die Psyche für eine mechanische Ursachenforschung niemals als exaktes Wirkungsfeld in Betracht kommt. Eine strikte Auflösung aber aller teleologischen Gegenstände in mechanische wird wohl stets gefordert, aber niemals völlig verwirklicht, weil zwischen diesen beiden Betrachtungsarten in Hinsicht auf ihren Unendlichkeitscharakter — sind sie doch beide Ideen — niemals ein Ausgleich möglich ist. Das kann jedoch den Forscher nicht hindern, dieses Problem der Überführung teleologischer Gegenstände in mechanisch kausale immer wieder vorzunehmen, bis schließlich die Differenz zwischen beiden Faktoren immer kleiner wird: Die Annäherung gilt hier als Verwirklichung.

Keineswegs darf jedoch, wie dies bei allen Dogmatikern geschieht, die teleologische Ursache als absolut genommen werden, so daß sie jedweder Beziehung zur gesetzgebenden Vernunft ermangelt. Die unheilvollen Konsequenzen einer solchen Überschätzung des teleologischen sinnlichen Motivs zeigen sich darin, daß entweder das sinnliche Motiv das geistige beherrscht (Materialismus), oder daß zwischen den Strukturen beider Motive eine Art Parallelismus (Spinozismus) waltet, der nur rein dogmatisch metaphysisch begründet werden kann. Wie bedenklich jedoch gerade die letztgenannte Theorie in erkenntnistheoretischer Hin-

20*

sicht werden kann, das ergibt sich aus dem erwähnten siebzehnten Lehrsatz.

Spinoza ventiliert nämlich die Frage von der Konstanz des Gegenstandes. Er ist der Meinung, daß die Existenz eines Außengegenstandes nur so lange konstant sei, so lange der Gegenstand den menschlichen Körper affiziere und hierdurch das Bewußtsein erfülle. Sobald aber ein neuer Außengegenstand auf den menschlichen Körper einwirke, müsse der erste Außengegenstand bereits entschwunden sein, da offenbar zwei Gegenstände in ein und derselben Zeit nicht ein- und denselben Raum erfüllen können. Wie aber kann dann irgendeinem Gegenstande eine Dauerexistenz gesichert sein, wenn die Gegenstände als notwendige Begleiterscheinungen des Körpers ihre Stellung im Raume ständig wechseln müssen? Für Kant ist diese Frage kein Problem, da der Außengegenstand durch seine Zurückführung auf die Vernunft der Ewigkeit einverleibt ist und dadurch von dem Wechsel der Sinnesaffektion in keiner Weise in Mitleidenschaft gezogen wird. Wie hilft sich aber Spinoza aus dem Dilemma, der doch weiß, daß ohne Berücksichtigung der Identität A = A niemals eine wahre Erkenntnis zu erreichen ist?

Bevor wir jedoch in dieser Angelegenheit eine entscheidende Antwort erteilen, wollen wir die weiteren Ausführungen Spinozas kennen lernen. Zunächst betrachten wir den Beweis zum siebzehnten Lehrsatze. Spinoza schreibt: „Selbstverständlich. Denn solange der menschliche Körper so erregt ist, in solange wird der menschliche Geist (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) diese Erregung des Körpers betrachten, d. h. (nach dem vorigen Lehrsatz) er wird von der wirklich existierenden Erregungsweise eine Idee haben, welche die Natur des äußeren Körpers in sich schließt, d. h. eine Idee, welche die Existenz der Gegenwart der Natur des äußeren Körpers nicht ausschließt, sondern setzt. Also wird (nach Zusatz I zum vorigen Lehrsatz) der Geist den äußeren Körper als wirklich existierend oder als gegenwärtig betrachten, bis u. s. f. —"

Der Beweis vertritt also die schon erwähnte Meinung, daß die Körpererregung für die Entstehung der Existenzidee maßgebend sei. Der Geist registriert gleichsam die Tatsache, daß die Erregung des menschlichen Körpers auf die Funktion eines Außengegenstandes zurückzuführen sei, womit die Existenz oder Gegenwart des Außengegenstandes ohne weiteres festge-

stellt ist. Er ist also gleichsam eine sich automatisch ins Bewußtsein hebende Begleiterscheinung rein körperlicher Vorgänge. Oder ist ihm doch noch eine Funktion zu eigen, die eine vom Körpervorgang unabhängige Handlung ausdrückt? Fast scheint es so, wenn man mit besonderer Aufmerksamkeit die Worte liest, die Spinoza diesem Vorgange widmet: „er (sc. der Geist) wird von der wirklich existierenden Erregungsweise eine Idee haben . . . welche die Existenz oder Gegenwart der Natur des äußeren Körpers nicht ausschließt, sondern setzt.“

Unwillkürlich muß man sich hier fragen: Wie kommt denn Spinoza zu der Vermutung, daß der Geist die Existenz des Körpers ausschließen könnte? Offenbar will er damit die Ante rem-Richtung der Universalienphilosophie bekämpfen, um an ihre Stelle die In re-, nicht aber die Post rem-Richtung zu setzen. Denn nur in der In re-Richtung kann von einem Parallelismus gesprochen werden, während in der Post rem-Richtung der Zeit eine konstitutive Bedeutung eingeräumt wird, die mit der Spinozistischen Abneigung gegen die Zeit aufs schärfste kontrastiert. Damit sind wir auch unmittelbar darüber zur Klarheit gekommen, was Spinoza unter „Setzen der Existenz bzw. der Gegenwart“ versteht. Hierdurch soll dem Außengegenstand keineswegs eine Bestimmung verliehen werden, die er nicht schon vor der Mobilisierung des Geistes besessen hätte, sondern es soll nur geistig jene Qualität des Körpers ausgesprochen werden, die er schon körperlich innehatte. Aber diese geistige Wiederholung erfolgt gleichzeitig mit dem körperlichen Vorgang, so daß unbedingt von einer Koinzidenz beider Erscheinungen gesprochen werden muß. Daher beruft sich auch Spinoza auf den zwölften Lehrsatz, wo bekanntlich dieser Theorie der physisch psychischen Gleichzeitigkeit entsprochen wird.

Wenn aber Körper und Geist derartig intim zusammenhängen, daß das Eine ohne das Andere undenkbar ist, wie ist dann die Dauerexistenz von Ideen mit dem ewigen Kommen und Wechseln der Sinnesaffektion als dem psychologischen Ausdruck des Körpers zu vereinbaren? Dieser Frage sucht Spinoza durch den Zusatz zu begegnen: „Der Geist kann die äußern Körper, von denen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, auch wenn sie nicht mehr existieren oder gegenwärtig sind, dennoch betrachten, als wären sie gegenwärtig.“

Spinoza führt also aus, daß trotz allem psychophysischen

Parallelismus, trotz der notwendigen physischen Unterlage einer jeden Idee, der geistige Inhalt keineswegs in den ewigen Strudel des physischen Wechsels mit hineingezogen wird. Der Geist verfüge nämlich über eine Kraft, der gegenüber der Körper zum Nichts herabsinkt, nämlich über eine Art fiktiven Aufbewahrungsvermögens, das von der effektiven physischen Anwesenheit völlig absehen kann. Ist dies jedoch nicht eine vollständige Durchlöcherung des Parallelismus, wenn dem Geist ein Plus an Funktionen zugebilligt wird, für das auf physischer Seite keine parallele Unterlage zu finden ist? Doch bevor wir weitere Konsequenzen aus dieser Tatsache ziehen, wollen wir Spinozas Beweis zu diesem Lehrsatze prüfen. Spinoza führt aus: „Wenn äußere Körper die flüssigen Teile des menschlichen Körpers bestimmen, auf die weicheren häufig zu stoßen, so verändern sie deren Flächen (nach Heischesatz 5). Daher kommt es (s. Axiom II nach dem Zusatz zu Hilfssatz 3), daß sie von da auf andere Weise zurückprallen, als es früher zu geschehen pflegte, und daß sie auch nachher, wenn sie auf die neuen Flächen in ihrer willkürlichen Bewegung aufstoßen, auf dieselbe Weise zurückprallen, wie damals, als sie von den äußeren Körpern gegen jene Flächen gestoßen wurden, und folglich auch, daß sie, wenn sie diese zurückprallende Bewegung fortsetzen, den menschlichen Körper auf dieselbe Weise erregen."

Der Sinn dieser Mitteilungen ist offenbar der, daß die einmal vom äußeren Körper eingeleitete Bewegungsart die gleiche bleibt, auch wenn direkt ein äußerer Körper — bei Wiederholung und Fortsetzung dieser Bewegung — nicht mehr nachweisbar ist. Die Folge ist also, daß ein Bewegungsmodus konstant bleiben kann, ohne daß die ständige Anwesenheit des ursprünglichen Bewegungsreizes notwendig wäre. Spinoza hätte dann mit dieser Erklärung eine prävalierende Stellung des Geistes vermieden, da sich die dauernde Bewegung auch bei Abwesenheit des Außenkörpers rein körperlich erklären läßt, sofern sich eben die körperliche Anregung in eine körperliche Bewegung transformiert, was ungefähr unserem modernen Begriffe von der Konstanz der Energien gleichkäme. Daß freilich diese Art von Energiekonstanz für die kritische Betrachtung ebensowenig etwas Körperhaftes ist wie die Bewegung selbst, braucht nicht weiter betont zu werden. Spinoza kleidet die von uns skizzierten Folgen seiner Theorie in folgende Worte: „Hierüber wird der Geist (nach Lehrsatz 12

dieses Teils) wiederum denken, d. h. (nach Lehrsatz 17 dieses Teils) der Geist wird wiederum den äußeren Körper als gegenwärtig betrachten. Und dies wird so oft geschehen, so oft die flüssigen Teile des menschlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung auf diese Flächen stoßen. Darum wird der Geist, wenn auch die äußeren Körper, von welchen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, nicht mehr existieren, diese Körper so oft als gegenwärtig betrachten, so oft sich diese Tätigkeit des Körpers sich wiederholen wird."

Diese Ausführungen lassen gar keinen Zweifel darüber aufkommen, daß Spinoza auch die in Bewegung transformierte Anregung des Außenkörpers als Körper ansieht, damit eben die Parallelität zwischen Geist und Körper erhalten bleibt. Immerhin gibt Spinoza zu, daß sich dieser Energiekörper bei all seiner Homogenität mit dem Außenkörper von diesem prinzipiell unterscheidet, denn sonst könnte hierbei Spinoza unmöglich von einer Abwesenheit des Außenkörpers sprechen. Wie läßt sich jedoch, so muß man weiter fragen, dieses aparte Sein des Bewegungskörpers gegenüber Geist und Körper erkenntnistheoretisch fassen, da es doch Körper und Nichtkörper zugleich ist? Spinoza spricht am Schluß seines Beweises von einer corporis actio. Sollte er vielleicht mit dieser Bezeichnung nicht nur die sich vollziehende Transformation des Außenkörpers in Bewegung, sondern auch den Außenkörper selbst als den Mittelpunkt und das Prinzip eines rein funktionalen Motivs mit Ausschluß einer jeden sonstigen Art existentialen Seins meinen? Dann wäre freilich das Niveau des Kritizismus erreicht. Welche besondere Rolle sollte aber dann noch der Geist spielen, da doch in dem Begriff der Funktion alle Gerechtsamen des Geistes befriedigt werden? Solange deshalb Spinoza diesen Parallelismus zwischen Geist und Körper aufrecht erhält, solange kann bei allen scheinbaren Ansätzen zum Kritizismus von diesem selbst keine Rede sein. Zum Überfluß jedoch zeigen Spinozas Mitteilungen in der nunmehr folgenden Anmerkung, daß er nicht im mindesten an eine kritizistische Revision seiner Ansichten denkt. Die Anmerkung lautet: „Wir sehen also, wie es möglich ist, daß wir etwas, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten, wie oft geschieht. Es ist zwar auch möglich, daß dies aus andern Ursachen vorkommt, aber es genügt mir hier, Eine Ursache gezeigt zu haben, durch welche ich die Sache so erklären konnte, als

hätte ich sie auf ihre wahre Ursache zurückgeführt. Ich glaube jedoch nicht, daß ich mich von der Wahrheit weit entferne, da alle jene Heischesätze, welche ich angewendet habe, kaum etwas enthalten, was nicht durch Erfahrung bestätigt wird, und an dieser dürfen wir nicht zweifeln, nachdem wir gezeigt, daß der menschliche Körper so, wie wir ihn empfinden, existiert (s. Zusatz nach Lehrsatz 13 dieses Teiles)."

Spinoza legt also hier unumwunden das Bekenntnis ab, daß sein Beweis apriorische Geltung nicht beanspruchen könne. Vielmehr stamme er nur aus der Erfahrung, wie ja auch alle Heischesätze, auf die der Beweis zurückgehe, nur Erfahrungstatsachen aussprechen. Aber diese Erfahrung, meint Spinoza, sei selbst apriorischen Charakters, da ja nach einer früheren Bestimmung der Grundsatz gelte, der menschliche Körper existiere genau so, wie wir ihn empfinden. Wir sehen, wie sich Spinoza wieder einmal bestrebt, mit einem metaphysischen salto mortale die Lücken auszufüllen, die seine quasi erkenntnistheoretische Beweisführung offen läßt.

Man wäre auch jetzt wieder versucht, eine Ähnlichkeit mit Kant und dem Kritizismus zu vermuten. Denn bekanntlich ist ja das ganze kritische und kritizistische System auf eine Apriorisierung der Erfahrung eingestellt. Aber gerade in der Betrachtung dieses Problems zeigt sich der ganze Unterschied der Weltanschauungen. Bei Spinoza wird die Erfahrung apriorisiert, indem sie hypostasiert und dogmatisiert wird, bei Kant vollzieht sich die Apriorisierung dadurch, daß die Erfahrung ihres eigenen dogmatischen Selbst völlig entkleidet wird, um nur in ihrer völligen Transformation in Vernunftrelationen ihr wahrhaftes eigenes Selbst zurückzugewinnen.

Daß sich naturgemäß Spinoza bei seinem ewigen Zurückgreifen auf metaphysische Doktrinen sehr leicht aus erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten heraushelfen kann, bedarf keiner langen Begründung. Vor allen Dingen verfügt er dann auch über die Möglichkeit, Übergriffe der einen Welt durch solche der anderen zu paralysieren, wie dies in unserem Falle zutrifft. Der Suprematie des Geistes, der sich von seinen physischen Begleitmomenten emanzipieren möchte, tritt sofort die für absolut erklärte Valenz der Erfahrung entgegen, um so das wertlogische Gleichgewicht beider Welten wieder herzustellen. Eine

exakt durchgeführte Einheit der Erkenntnis ist natürlich bei einem solchen Schwanken von dem einen Extrem ins andere nicht möglich, und die ewige Anleihe bei der metaphysischen Dogmatik läßt nur die erkenntniskritische Unsicherheit um so deutlicher hervortreten, in der Spinoza befangen ist.

Hat er dies vielleicht selbst gefühlt? Seine Bemühungen, neue Lösungsversuche für die Restitution der nun einmal gebrochenen Symmetrie zwischen Körper und Geist zu entdecken, scheinen fast dafür zu sprechen. Spinoza fügt nämlich seinen bisherigen Ausführungen noch folgende Sätze hinzu: „Außerdem verstehen wir jetzt vollkommen (aus dem vorigen Zusatz und dem Zusatz II zu Lehrsatz 16 dieses Teils) den Unterschied zwischen der Idee, z. B. des Peter, welche das Wesen des Geistes des Peter selbst ausmacht und zwischen der Idee von Peter, welche in einem anderen Menschen, etwa in Paul, ist. Denn jene drückt das Wesen des Körpers des Peter selbst direkt aus und schließt die Existenz nur ein, solange Peter existiert. Diese dagegen zeigt mehr den Zustand des Körpers des Paul als die Natur des Peter. Daher wird der Geist des Paul, solange jener Körperzustand des Paul dauert, den Peter, auch wenn er nicht existiert, als sich gegenwärtig betrachten."

In diesen Ausführungen bemüht sich offenbar Spinoza, durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen Individuum und Gattung die Möglichkeit eines gegenwartslosen Gegenstandes zu gewinnen, ohne damit einer scheinbaren Übervalenz des Geistes Vorschub zu leisten. Soweit ein Gegenstand nur als Gattungsexemplar figuriert, ist seine Gegenwart für den Geist schon deshalb überflüssig, weil seine Eigenschaft als Gattungsexemplar auch durch ein anderes derselben Gattung zugehöriges Individuum repräsentiert werden kann. Mit welchem Rechte jedoch, muß man fragen, wird diesem reinen Gattungsindividuum der Name Peter und nicht der des Paul zugeeignet, zumal doch von all jenen Qualitäten abgesehen wird, die gerade den Peter als solchen, im Unterschied von den Eigentümlichkeiten des Paul, charakterisieren? Ja, auch der Zustand des Paul schwebt völlig in der Luft, wenn nicht zu seinem Gattungsmerkmale noch die differentia specifica hinzutritt, die ihn ebensoweit von der Gattung entfernt, als sie ihn seiner ureigensten Spezifikation näher bringt. Was also dem Peter als Gattungsexemplar die Anwesenheit verleiht, das ist in Wahrheit ein Moment, das ebensogut

dem Paul und irgendeinem anderen zugesprochen werden kann, ohne daß damit auch nur irgend jemand eine Spezifikation verliehen werden könne. Also ist weder Peter noch Paul im Bewußtsein gegenwärtig.

Die Theorie, die hier Spinozas Ausführungen zugrunde liegt, entstammt jener an Aristoteles orientierten Begriffstechnik, daß in der Gattung das Exemplar enthalten sei, während nach kritischer Denkart das Exemplar die Gattung als eines seiner Mitkonstituentien enthält. Daher ist der Aristotelische Gottesgedanke als der Begriff aller Begriffe ein so inhaltsloses Gebilde, daß es zu einem leeren Schemen herabsinkt, in das man all das hineinlesen kann, was man aus ihm heraushören will. In Wahrheit aber enthält der Gottesbegriff des Aristoteles auch nicht eine einzige Bestimmung, die ihn als etwas Existierendes oder Nichtexistierendes erscheinen ließe. Er ist nichts anderes als die Hypostase der Abstraktion überhaupt. So sehen wir, daß auch diese Meinung des Spinoza keinen realen Fortschritt in der Lösung des Problems von der Möglichkeit einer nichtgegenwärtigen Gestalt als Inhalt des Bewußtseins bildet. Schließlich nimmt Spinoza seine Zuflucht zur Psychologie, indem er schreibt: „Ferner werden wir, um die gebräuchlichen Ausdrücke beizubehalten, die Erregungen des menschlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper darstellen, als ob sie uns gegenwärtig wären, Bilder (Vorstellungen) der Dinge nennen, wenn sie auch die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben. Und wenn der Geist auf diese Weise die Körper betrachtet, so werden wir sagen, daß er sie (sinnlich) vorstellt."

Bevor wir in eine Kritik dieser Worte eintreten, möchten wir feststellen, daß Spinoza die Ideen der äußeren Körper nicht mit deren Vorstellungen identifiziert. Die Ideen sind ihm wie Aristoteles die äußeren Körper mit spiritualistischem Vorzeichen, also rein metaphysisch-dogmatische Begriffe, deren Vollzug in den Bereich des Transzendenten fällt, die Vorstellungen jedoch sind psychische Stellvertreter der Körper, Bilder, die nicht gleich den Ideen — die Abbilder der Körper sind, weil sie „die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben". Da nun diese Vorstellungen gar nicht als eine Wiedergabe der Gestalten figurieren wollen, können sie auch niemals als die Vollstrecker der bildhaften Gegenstandsvertretung betrachtet werden. Daher fährt Spinoza fort: „Und hier möchte ich — um mit der Erklä-

rung des Irrtums zu beginnen — darauf aufmerksam machen, daß die Vorstellungen des Geistes, an und für sich betrachtet, keinen Irrtum enthalten, oder daß der Geist in dem, was er vorstellt, nicht irrt, sondern nur, sofern er betrachtet wird, als der Idee ermangelnd, welche die Existenz jener Dinge, die er sich als gegenwärtig vorstellt, ausschließt. Denn wenn der Geist, während er nicht existierende Dinge als sich gegenwärtig vorstellt, zugleich wüßte, daß jene Dinge tatsächlich nicht existieren, so würde er sicherlich dieses Vorstellungsvermögen einem Vorzug seiner Natur nicht einem Fehler derselben zuschreiben, zumal wenn diese Fähigkeit des Vorstellens von seiner Natur allein abhinge, d. h. (nach Definition 7, Teil 1) wenn diese Vorstellungsfähigkeit des Geistes frei wäre."

Die hier vorgetragene Ansicht Spinozas über Wesen, Herkunft und Wert der Vorstellung ist nicht nur für die Psychologie Spinozas, sondern auch für alle Zweige seines Systems von besonderer Bedeutung. Spinoza teilt den scholastischen Standpunkt der sogenannten „Spurvorstellung". Danach geht die Wahrnehmung nicht mit Haut und Haaren in das Bewußtsein ein, sondern sie hinterläßt nur im Bewußtsein bestimmte „Spuren" des wahrgenommenen Gegenstandes, mit deren Hilfe dem Geiste eine gewisse Rekonstruktion des wahrgenommenen Gegenstandes gelingt. Damit ist die sogenannte „Abbildtheorie" überwunden, und dem Geiste wird eine Aktivität zugesprochen, die fast an seine volle Unabhängigkeit vom Körper grenzt. Wohl hinterläßt, wie soeben festgestellt wurde, der wahrgenommene Gegenstand Spuren, aber diese Spuren wären gänzlich bedeutungslos, gelänge es nicht dem Geiste, diese Eindrücke als eine Art dynamischer Kraftquelle nutzbar zu machen und auf diese Weise eine Nachkonstruktion des Gegenstandes zu veranlassen. In dieser konstruktiven Leistung, die sich in der Transformation der Spuren in einen realen Gegenstand bekundet, liegt fast die gleiche Spontaneität des Geistes, die bei Plato und Kant durch die Weckkraft der sinnlichen Wahrnehmung hervorgerufen wird. Daher sagt Spinoza richtig, daß es prinzipiell eine Kontrolle für den richtigen Vollzug der geistigen Transformation der Spuren in eine bildhafte Vorstellung nur am Gegenstande selbst gäbe, sofern der existente, nicht der wissenschaftliche Gegenstand als Maßstab des bildhaften figuriert. Keineswegs jedoch gäbe es eine Überprüfung des Prozesses selbst, soweit er sich als ein

reiner Innenakt des Bewußtseins darbietet. Nur die Restriktion auf die Sinnlichkeit schlechthin kann als ausschlaggebendes Kriterium für die Wahrheit einer Vorstellung gelten, für die Untersuchung des geistigen Innenbetriebs selbst mangelt es schon an den nötigen Regulativen, weil diese selbst zum Grundbestande des Innenbetriebs gehören.

Diese Unmöglichkeit der Kontrolle gegenüber dem Geiste nennt Spinoza dessen *Freiheit*, womit er eben doch wieder zeigt, daß für ihn der Geist der *Freiheit* mit *absoluter Willkür* identisch ist, und so die *Freiheit* ebenso mit dem Odium eines asylum ignorantiae behaftet scheint, wie der von Spinoza bekämpfte teleologische *Gottesbegriff*. Ist aber die Freiheit des Geistes mit *Gesetzlosigkeit* einerlei, so ist der Beweis dafür erbracht, daß der *Psychologismus* jede *Einheit* des Geistes vereitelt. Denn wo gesetzlose Willkür herrscht, da kann nur von einer solchen Freiheit die Rede sein, die uns zum mindesten als ein unlösbares Rätsel, aber nicht als *logische Gewißheit* erscheint. Nur eine an der Hand der *Wissenschaft* sich erprobende Geistesfreiheit kann als wahre Freiheit gelten, weil sie die Wissenschaft selbst begründet. Hier zeigt sich klar, daß eine Überspannung der geistigen Funktionen ebenso zu einer Unterhöhlung der geistig systematischen Einheit führt wie eine Überschätzung des Körpers.

Man kann freilich hier einwenden, daß ja Spinoza selbst diese Art der geistigen Freiheit ablehne, weil er den *Irrtum* in der *Emanzipation* des Geistes vom Körper erblickt. Also liegt auch für ihn das Wesen der Wahrheit in der gegenseitigen Einstellung von Geist und Körper. Auch sagt Spinoza ferner, daß nur der Geist es sei, der sich Freiheit zuschriebe, falls er Kenntnis von seinem gegenstandslosen Vorstellen hätte; denn man könnte sich dann auf Definition 7 des ersten Teiles berufen, wo bekanntlich die Freiheit aus der *Souveränität* der Natur, also aus ihrer Unabhängigkeit von anderen Instanzen, abgeleitet wird. Wäre nun diese Interpretation richtig, würde also Spinoza in unserem Falle nur *hypothetisch* von der Freiheit des Geistes gesprochen haben, die wahre Freiheit aber in der gegenseitigen Abhängigkeit des Geistes vom Körper erblicken, so dürfte dem Geiste auch nicht eine einzige Funktion zugebilligt werden, die nicht in einem körperlichen Vorgange ihre Parallele hätte. Trifft dies aber zu, wenn dem Geiste die Fähigkeit zugesprochen wird, aus

einem bloßen Eindruck den vollen Gegenstand bildhaft nachzukonstruieren? Tritt hier nicht ein Plus an Tätigkeit hervor, das im körperlichen Vorgange ohne Analogon bleibt? Ist nicht schon die Verwandlung statischer Momente in dynamische der sichtliche Beweis für eine volle wertlogische Inkongruenz zwischen Körper und Geist? Vielleicht ist der folgende achtzehnte Lehrsatz geeignet, diese Aporie zu heben. Er lautet: Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich erregt worden ist, so wird der Geist, wenn er später einen derselben sich vorstellt, sich sogleich auch der andern erinnern.

Der Satz zeigt aufs deutlichste, wie sich Spinoza immer noch bemüht, einen Weg für die geistige Funktion ohne direkte materielle Grundlage zu finden. Die sogenannte „Ideenassoziation“ soll als rettender Helfer erscheinen. In der Tat genügt ja oft die Anwesenheit eines einzigen Gliedes der Vorstellungsreihe, um die ganze Reihe zu mobilisieren und dem Bewußtsein präsent zu machen. Sollte jedoch nicht auch hier eine Funktion in Tätigkeit gesetzt werden, die sich als etwas rein Dynamisches darstellt, ohne irgendeine direkte sinnliche Unterlage?

Diesem Einwand einer dynamischen Transformation sucht nun Spinoza dadurch zu begegnen, daß er sie nicht nur von dem „Eindruck“, sondern schon von dem direkten Reiz aus ihren Anfang nehmen läßt, um dadurch zu zeigen, daß zwischen Außenreiz und Innenspur völlige Homogenität waltet, da beide Faktoren a priori eine dynamische Funktion des Geistes auslösen. Ist jedoch damit das Problem von der restlosen Kongruenz zwischen Körper und Geist gelöst? Ist nicht vielmehr damit das Problem nur zurückgeschoben, sofern von Anfang an eine sach- und wertlogische Gleichheit zwischen Körper- und Geistesvorgang etwas Illusorisches ist? Bevor wir jedoch diese Gedankengänge weiter verfolgen, wollen wir Spinozas Beweis kennen lernen. Er lautet: „Der Geist stellt sich (nach dem vorigen Zusatz) irgendeinen Körper deshalb vor, weil der menschliche Körper von den Eindrücken (Spuren) des äußern Körpers auf die gleiche Weise erregt und disponiert wird, wie er erregt worden ist, als einige Teile desselben von dem äußeren Körper selbst einen Anstoß erhalten haben. Nun war (der Voraussetzung zufolge) der Körper damals so disponiert, daß der Geist zwei Körper zugleich vorstellte. Folglich wird er auch jetzt zwei zugleich

vorstellen, und der Geist wird, wenn er den einen vorstellt, sich sofort auch des andern erinnern."

Die Quintessenz dieses Beweises besteht in der These, daß die einmal vorhanden gewesene Simultaneität zweier Eindrücke in ein notwendiges Verhältnis unbedingter Sukzession übergeht. Das bedeutet: Nicht die Eindrücke bilden das bleibende, konstitutive Moment des Geistes oder genauer seelischer Prozesse, sondern die Beziehung der verschiedenen Eindrücke zueinander. Die Beziehung holt sich gleichsam die Eindruckselemente selbst herbei, um sich ihrer eigenen Realität zu versichern. Unter solchen Voraussetzungen muß für geistige Arbeit die Simultaneität das primäre, oder genauer das apriorische Gesetz darstellen, weil ohne diese Gleichzeitigkeit der Begriff der Beziehung undenkbar ist. Wenn deshalb davon gesprochen wurde, daß der simultanen Anwesenheit von zwei oder mehreren Körpern im Erinnerungsbild eine unbedingt notwendige Sukzession der Elemente folgen müsse, so sollte damit nur die durch das geistige Grundmoment gegebene Beziehung unter den Elementen — auch für den Fall der aktuellen Nichtanwesenheit eines Beziehungselements — zum Ausdruck gebracht werden. Die Nichtanwesenheit des einen Elements im Bewußtsein wäre also nur ein psychologisches Problem, keineswegs ein erkenntnistheoretisches; denn auf erkenntnistheoretischem Gebiete ist stets die Beziehung unter den Elementen das Primäre, womit die Anwesenheit aller für jene Beziehung in Betracht kommenden Elemente von selbst eintritt. Mit dieser Auffassung wäre dann wiederum jener kritische Gesichtspunkt erreicht, demzufolge sich zwei völlig voneinander geschiedene Elemente in ein und demselben Bewußtseinsakte miteinander vereinigen, ohne ihren jeweiligen Sondercharakter in Identität zu nivellieren. Ja, je inniger sie sich miteinander vereinigen, um so schärfer muß ihre Trennung hervorgehen und umgekehrt — weil eben nicht die Elemente als solche in das Bewußtsein treten, sondern die Elemente eines Urteils, das nur in der korrelativen Vereinigung und Trennung sein wahres Sein dokumentiert. Also ist das Urteil der Urakt des Bewußtseins, nicht aber sind es die Materialien des Urteils, die in den Eindruckselementen des Bewußtseins bestehen.

Ist dies aber wirklich auch der Standpunkt Spinozas, oder wollte er mit seinem Hinweise auf die rein psychologische Zu-

fallstatsache eine Unterlage für seine Theorie gewinnen? Denn man könnte ja sehr leicht das Arbeiten des Geistes ohne direkten physischen Beleg dadurch erklären, daß die Nichtanwesenheit nur ein Schein ist. In Wahrheit sind die Elemente, wenn sie einmal den Geist „beeindruckt“ haben, stets vorhanden, und es ist nur eine Eigentümlichkeit unserer geistigen Organisation, daß wir dieses offenbar vorhandene Eindruckselement nicht ebenso rasch erkennen wie das durch äußeren Reiz sich offenbarende. Daß freilich in dieser konservierenden Funktion des Geistes wiederum ein Moment zutage tritt, das zweifellos ein Plus an Funktionskraft gegenüber der körperhaften Tätigkeit bedeutet, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden.

Die folgende Anmerkung zeigt nunmehr klar und deutlich, daß Spinoza nur auf psychologische, keineswegs aber auf erkenntniskritische Erwägungen seinen Beweis eingestellt hat. Er schreibt: „Damit verstehen wir klar, was das Gedächtnis (die Erinnerung) ist. Es ist nämlich nichts anders als eine gewisse Verkettung von Ideen, welche die Natur der außerhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge in sich schließen; welche Verkettung im Geiste der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers entspricht.“

Hier enthüllen sich mit einem Schlage die Absichten Spinozas. Die sogenannte konservierende Tätigkeit des Geistes, die dieser in dem unverbrüchlichen Zusammenhalt der Vorstellungen bekundet, ist also keineswegs als ein Plus an Funktionskraft aufzufassen, das in der Körperwelt des entsprechenden Analogons ermangelte. Vielmehr ist dieser geistige Zusammenhang der „Ideen“, der Vorstellungen im Gedächtnis, das genaue Abbild jenes Zusammenhangs aller Qualitäten und Quantitäten, wie er für die Struktur der Körperwelt typisch ist. Jetzt ist das Gleichgewicht aller funktionalen Energien zwischen Körper und Geist völlig wieder hergestellt, und die Theorie des psychophysischen Parallelismus wäre gerettet. Doch schon melden sich der Reihe nach die Fragen an: Was für eine Bewandtnis hat es mit jener die Körper verbindenden Ordnung, die im Geiste mittels des Gedächtnisses ihr Konterfei gewinnt? Ist sie selbst ein Körper, weshalb bedarf sie dann einer besonderen seelischen Kraft wie der des Gedächtnisses, um sich dem Geiste einzuprägen? Ist sie andererseits selbst geistiger Natur, wie gelangt sie dann in die Körperwelt, um hier ihre Struktur noch einmal wiederholend

zu erleben? Und ferner: Was für eine Art von Ordnung hat hier Spinoza wohl im Auge? Handelt es sich um jene Ordnung, wie sie die Wissenschaft im kausal-mechanischen Sinne schafft oder entdeckt zu haben glaubt, so muß man fragen: Zeichnet der Geist jene Ordnung automatisch nach, wozu bedarf es dann noch überhaupt der wissenschaftlichen Mühe und Arbeit, um jener Ordnung inne zu werden? Fallen hier nicht vielmehr jedem mit Geist begabten Menschen die Früchte der Wissenschaft mühelos in den Schoß? Oder gibt es außer der wissenschaftlichen noch eine andere Ordnung und welche wäre dies? Auf die letztgenannten Fragen antwortet Spinoza folgendermaßen: „Ich sage erstens, es sei eine Verkettung nur solcher Ideen, welche die Natur der außerhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge in sich schließen, nicht aber von Ideen, welche die Natur dieser Dinge erklären. Denn es sind tatsächlich (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, welche die Natur sowohl dieses, des menschlichen Körpers, als auch der äußeren Körper in sich schließen."

Die Äußerungen Spinozas zielen also darauf ab, den Charakter der hier in Frage stehenden Ordnung von jenem Modus abhängig zu machen, der für die Ordnung der Erregungen maßgebend ist. Es handelt sich mithin nicht um die Ordnung an sich, sondern um eine Ordnung ad hominem, es ist gewissermaßen eine Anthropomorphisierung der Ordnung, also eine rein subjektive Erscheinung, wie sie dem psychologischen Gange entspricht, in dem sich die Aufnahme der Eindrücke vollzieht. Fragt man indes, welcher Objektivitätscharakter kommt einer solchen psychologischen Ordnung zu, so läßt sich erwidern, daß auch diese psychische Subjektivität eine Art von Objektivität bedeutet, sofern eben auch der subjektive menschliche Geist, das psychologische Denken, eine Objektivität involviert, deren Gegenbild das Körperhafte ist.

Wie verhält sich jedoch das subjektive psychologische Denken gegenüber dem objektiven Wissenschaftsdenken, das doch zweifellos eine höhere objektive Dignität beanspruchen kann als das subjektive, psychologische? Spinoza erwidert: Gradunterschiede in der Wertung des Denkens kann es überhaupt nicht geben, weil eine solche Schätzung bereits einen Maßstab voraussetzt, der nur auf teleologischem Gebiete, nicht aber auf kausalmechanischem berechtigt ist. Im übrigen versucht Spinoza selbst,

den Unterschied beider Denktypen zu erläutern, ohne auf eine Harmonisierung beider Denkarten einzugehen — Beweis genug, daß hier eine Lücke des Systems vorliegt, deren Beseitigung Spinoza besondere Schwierigkeiten zu machen scheint. Spinoza fährt also fort: „Ich sage zweitens: diese Verkettung entspreche der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers, um diese von der Verkettung der Ideen zu unterscheiden, welche der Ordnung des Verstandes entspricht, vermöge welcher der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen erfaßt, und welche bei allen Menschen dieselbe ist.“

Spinoza unterscheidet also zwei Ordnungstypen: 1. Eine Ordnung an sich, wie sie der Verstand erzeugt, die bei allen Menschen ein und dieselbe ist und 2. eine Ordnung, wie sie der jeweiligen subjektiven psychologischen Beschaffenheit der Einzelmenschen entspricht. Speziell der zweite Ordnungstypus scheint mit einer allgemeinen Erkenntnistheorie schwer vereinbar. Wie kann einer solchen unendlichen Vielheit von Erregungsmöglichkeiten ein Ordnungstyp entsprechen, der in der Natur selbst verankert sein soll? Ist nicht die auch von Spinoza geforderte Einheit der Natur der härteste Widerspruch gegen eine solche grenzenlos sich entfaltende Subjektivität psychischer Auffassung?

Vielleicht jedoch tragen die folgenden Sätze Spinozas zur Auflösung dieser Aporie bei. Spinoza schreibt: „Hieraus erkennen wir ferner klar, warum der Geist von dem Gedanken eines Dinges sofort auf den Gedanken eines andern Dinges überspringt, das mit dem ersten gar keine Ähnlichkeit hat. Z. B. wenn man das Wort „Apfel“ denkt, so denkt man auch sogleich an die Frucht Apfel, die doch mit jenem artikulierten Laut keinerlei Ähnlichkeit noch sonst etwas gemein hat, als daß der Körper des Menschen häufig von diesen beiden erregt wurde, d. h. daß der Mensch häufig das Wort gehört hat, während er zugleich die Frucht sah. So wird jeder von einem Gedanken auf einen andern verfallen, je nachdem seine Gewohnheit die Bilder der Dinge im Körper geordnet hat. Der Soldat z. B. wird beim Anblick der Spuren eines Pferdes sogleich von dem Gedanken eines Pferdes auf den Gedanken eines Reiters, und von diesem auf den Gedanken des Kriegs usf. kommen. Der Bauer dagegen wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken eines Pflugs, Ackers usf. verfallen. So wird jeder, je nachdem er gewohnt ist, die Bilder der Dinge auf die eine oder andere Weise zu verknüpfen und zu

verketten, von einem Gedanken auf diesen oder jenen Gedanken kommen."

Das Wichtige an diesen Ausführungen ist die Tatsache, daß die unendlich vielen Einzelperzeptionen teleologisch orientiert sind. Verfolgt man diese Eigenart unter der Perspektive weiter, daß alle teleologischen Gebilde nur die Materialien zum Aufbau des großen ethischen Gesamtkosmos bilden, so wäre in der Tat trotz der unendlich vielen Einzelperzeptionen die Einheit der Natur, wenn auch nicht im kausalmechanischen Sinne, erreicht. Indem nämlich jeder Einzelmensch die Perzeption sub specie sui generis vollzieht, indem ferner alle teleologischen Genera jedoch über den Umweg des anthropozentrischen Standpunktes nach dem theozentrischen, d. h. nach dem ethischen hinstreben, so erhalten wir jenen Standpunkt, den wir als den ethischen Materialismus charakterisieren, wie er besonders für Aristoteles bezeichnend ist. Ja, man könnte sogar von einem Kantischen Standpunkte sprechen, wenn Spinoza in den Einzelperzeptionen, von ihrer formallogischen Seite aus genommen, Vorarbeiten für die mathematisch kausale Betrachtung erblicken wollte. Da er jedoch, wie bereits aus früheren Feststellungen erhellt, eine derartige Vereinigung zwischen Teleologie und Kausalität ablehnt, so müssen hier Interpretationen im Kantischen Sinne ausscheiden. Aber auch Aristoteles bildet hier nicht den Gewährsmann Spinozas, da ja für Spinoza die hier dargelegte Zwecktheorie nur nach dem Menschen hin gravitiert, aber nicht nach Gott — es sei denn, daß Spinoza an eine Identität des Menschen mit Gott denkt. Aber selbst dann ermangelt es der erforderlichen Einheit, weil für Spinoza die verschiedenen teleologisch bestimmten Einzeleindrücke eine solche Direktive vermissen lassen, die etwa der der Ethik analog wäre.

Man könnte vielleicht erwidern, daß hier der menschliche Körper als solcher mit seinen unendlich vielen Schattierungen und dementsprechend auch der menschliche Geist als die zu erstrebende methodologische Einheit gelten können. Indessen erhebt sich sofort die Gegenfrage: Welche Art von menschlichem Körper stellt den Normaltypus des menschlichen Körpers dar? Ist es der des Kriegers oder der des Obstzüchters? Oder gibt es vielleicht einen Körper, in dem alle Berufsarten vereinigt sind? Was ist denn die Definition des menschlichen Körpers? Offenbar muß ihr doch ein Geltungsbereich entsprechen, in dem alle

Berufsarten so nebeneinander lagern, daß sie die den menschlichen Körper konstituierende Einheit bilden. Worin besteht aber diese Einheit? Es ist also die Frage nach dem Begriff des Menschen, der bekanntlich nur mit idealistischen Kategorien, also nicht mit materialistischen Ideen bestimmt werden kann. Spinoza muß diese Frage offen lassen, weil es ihm an Lösungsmitteln gebricht, die außerhalb der kausalmechanischen Richtung liegen. Läßt sich aber im Sinne Spinozas der menschliche Körper gar nicht als Einheit fassen, so bedeutet diese Art der Perzeption, wie sie Spinoza sich vollziehen läßt, eine völlige Atomisierung des Geistes, deren Wert weit unter das Niveau der Assoziationspsychologie herabsinkt.

Es wäre zweifellos methodisch einheitlicher und folgerichtiger, wenn Spinoza für den Vollzug der Einzelperzeption nur die Assoziationspsychologie als solche ohne teleologische Revision hätte maßgebend sein lassen. Dadurch wäre wenigstens auch auf psychischem Gebiete more geometrico verfahren worden. Wenn aber Spinoza trotzdem den teleologischen Einschlag der Perzeption nicht entbehren zu können glaubt, weil, wie er meint, die Tatsachen dagegen sprächen, so hat er damit unumwunden zugestanden, daß die Ordnung bzw. Verkettung der Erregungen mit der Teleologie steht und fällt. Das Interessante an dieser Tatsache ist die weitere Bemerkung Spinozas, daß nur durch die Vermittlung des menschlichen Körpers die äußeren Körper zum Bewußtsein gebracht werden. Ist damit nicht die Erkenntnis überhaupt mit teleologischen Motiven begründet?

Besonders klar tritt diese Konsequenz aus dem neunzehnten Lehrsatze hervor: Der menschliche Geist erkennt den (eigenen) menschlichen Körper und weiß, daß er existiert, nur durch die Ideen der Erregungen, womit der Körper erregt wird.

Man kann auf Grund dieses Lehrsatzes behaupten, daß nunmehr das erkenntnistheoretische Schicksal der Außenkörper und ihrer Erregungen aufs engste mit dem des menschlichen Geistes verknüpft ist. Denn diese Außendinge begründen und konstituieren gleichsam den menschlichen Körper, der wiederum die Bedingung für die Konstitution des menschlichen Geistes darstellt. Ist dieser jedoch, wie wir bereits erfuhren, in seiner Struktur durchaus teleologisch orientiert, so fällt rückwirkend auch das gesamte Material, das den Geist bestimmt, also auch Außen-

21*

körper und deren Einwirkungen, der Teleologie anheim, weil diese nur als teleologische Relationen dem Geiste bewußt werden.

Wo bleibt aber dann der Zugang des Geistes zur kausalmechanischen Erkenntnis? Soll diese etwa dem menschlichen Geiste prinzipiell verschlossen bleiben? Und ferner: Der menschliche Geist ist doch auch in Gott, „sofern er als von einer anderen Idee eines Einzeldings erregt betrachtet wird“, müßte dann nicht auch Gott die kausalmechanische Betrachtungweise versagt bleiben, oder sollte Gott ein teleologisch kausales Doppelwesen sein? Mithin darf Gott nicht in den Strudel der menschlichen Erkenntnis mit hineingerissen werden, soll seine absolute Einheit intakt bleiben. Wie hilft sich Spinoza aus dieser Verlegenheit? Der nunmehr folgende Beweis soll die Antwort auf diese Frage erteilen: „Denn der menschliche Geist ist eben die Idee, oder die Erkenntnis des menschlichen Körpers (nach Lehrsatz 13 dieses Teils), welche (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) nur insofern in Gott ist, als dieser von einer anderen Idee eines Einzeldings erregt betrachtet wird.“

Unwillkürlich drängt sich hier die Frage auf: Was soll denn plötzlich das Auftauchen des Gottesbegriffs in diesem gedanklichen Zusammenhange? Aber Spinoza weiß genau, daß mit diesem Verdikte über den menschlichen Geist, der doch als ein Attribut Gottes — kraft des Verstandes — zum Wesen der Substanz gehörig betrachtet wird, auch Gott nur als eine teleologisch gerichtete Substanz erscheint. Ebendeshalb muß er auf Mittel und Wege sinnen, für Gott die kausalmechanische Denkweise zu reservieren. Wie aber kann dann bei einer solchen methodologischen Trennung zwischen Gott und menschlichem Geiste dieser als Attribut Gottes figurieren?

In der Erkenntnis solcher Schwierigkeiten sucht Spinoza offenbar neue Wege zum Ausgleich zwischen Gott und Mensch oder zwischen Kausalität und Teleologie. Er schreibt: „Oder weil (nach Heischesatz 4) der menschliche Körper vieler Körper bedarf, von welchen er beständig gleichsam wiedererzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Idee dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (nach Lehrsatz 7 dieses Teils), so wird diese Idee in Gott sein, sofern er als von den Ideen vieler Einzeldinge erregt betrachtet wird. Gott hat darum eine Idee des menschlichen Körpers oder erkennt den mensch-

lichen Körper, sofern er von vielen anderen Ideen erregt ist, und nicht, sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht; d. h. (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht. Aber die Ideen der Körpererregungen sind in Gott, sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, oder der menschliche Geist erfaßt diese Erregungen (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) und folglich (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) den menschlichen Körper selbst, und zwar (nach Lehrsatz 17 dieses Teils) als wirklich existierend. Folglich erfaßt der menschliche Geist nur insofern den eigenen menschlichen Körper.“

Diese Ausführungen geben wiederum von dem Bestreben Kunde, das Schicksal Gottes von dem des menschlichen Geistes zu trennen. In dem erwähnten neunzehnten Lehrsatz stellt Spinoza die These auf, daß der menschliche Körper und der menschliche Geist nur Wirkungs-, aber keine Wesens-Attribute seien. Dieser Satz wird damit bewiesen, daß ja auch Gott als der Träger des menschlichen Geistes nur eine solche Wirkung darstelle, die auf eine durch die Idee eines Einzeldings verursachte Erregung hinauslaufe. Also ist die Idee des menschlichen Geistes methodologisch ein Ergebnis Gottes, wodurch die Souveränität Gottes gegenüber der methodischen Struktur des menschlichen Geistes sichergestellt ist.

Hier jedoch könnte die Frage entstehen: Ist denn der menschliche Geist eine apriorische von Gott vollzogene Konstruktion, ohne Rücksicht auf die körperhaften Komponenten der sinnlichen Natur? Diese Frage beantwortet nun Spinoza mit dem Hinweise darauf, daß man beim menschlichen Geiste zwischen den Konstruktionsbedingungen und der vollendeten Konstruktion unterscheiden müsse. Soweit der menschliche Geist nur den Inbegriff der Konstruktionsbedingungen darstellt, nimmt Gott von dem Körper durch diese Bedingungen selbst Kenntnis, die auf Gott direkt einwirken. Soweit es sich, bei dem vom Geiste begriffenen Körper, um eine vollendete Tatsache handelt, also um ein wirkliches Wesen, muß Gott dieses Wesen und ebenso dieses Wesen Gott desavouieren, weil zwischen beiden Faktoren die unausgleichbare Divergenz von der Möglichkeit und der Wirklichkeit der Erfüllung besteht. Wenn trotzdem der menschliche Geist gleich Gott den Körper begreift, so geschieht dies nur, weil der menschliche Geist in dem göttlichen

enthalten ist und damit an jenen Funktionen teilnimmt, die speziell dem göttlichen zu eigen sind. Also kann der menschliche Geist nur auf dem Umwege über Gott den Körper begreifen.

Auf eine Art logischer Zwiespältigkeit muß freilich noch hingewiesen werden, bevor wir die Diskussion über das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Geist schließen. Spinoza hebt nämlich in seinem Beweise hervor, daß mit Rücksicht auf die Identität der verknüpfenden Ordnung in den Dingen mit der verknüpfenden Ordnung in den Ideen auch die Idee des Körpers in Gott sein müsse, deshalb müsse ja Gott auch ohne Vermittlung des menschlichen Geistes vom menschlichen Körper Kenntnis haben, wodurch also Gott und nicht der menschliche Geist zum intellektuellen Urheber der Körperideen gestempelt werde. Ist denn aber, so muß man jetzt fragen, die Idee, bzw. die Ordnung der hier in Rede stehenden Einzeldinge mit der kausalmechanischen Idee der Dinge identisch? Würde da nicht Gott, dessen methodologische Souveränität jetzt sichergestellt werden soll, wieder mit dem menschlichen Geiste an ein und dieselbe Kette geschmiedet sein? Und würde dann nicht auch umgekehrt der menschliche Geist, als der legitimierte Vertreter der methodologisch inferioren Teleologie, zum Inbegriff der mechanisch kausalen Methodik avancieren? Hat also nicht Spinoza durch seinen Hinweis auf die Identität zwischen Ideen- und Dingordnung gerade jene Absurdität von der wertlogischen Gleichheit zwischen göttlichem und menschlichem Geist auf den Schild gehoben, zu deren spezieller Bekämpfung der neunzehnte Lehrsatz aufgeboten war?

Da scheint nun der zwanzigste Lehrsatz als rettender Engel in die Bresche einzuspringen: Es gibt in Gott auch eine Idee oder Erkenntnis des menschlichen Geistes, welche auf dieselbe Weise in Gott folgt, und sich auf dieselbe Weise auf Gott bezieht, wie die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers.

Jetzt erst scheint die ranglogische Prävalenz des göttlichen Geistes endgültig zu triumphieren: Gott hat eine Idee des menschlichen Geistes, d. h. der menschliche Geist sinkt definitiv zum Objekt des göttlichen Geistes herab. Zwar könnte man hier den Einwand erheben: Liegt nicht in dieser Feststellung das gleiche Verhältnis zwischen dem erkennenden Geiste und dem göttlichen vor? Wird dieser nicht gleichfalls zum Objekte

degradiert? Indessen kann sich hier Spinoza der Erwägung hingeben, daß der spekulative bzw. definitorische Geist, der hier solche Bestimmungen trifft, nicht identisch mit jenem Geiste ist, dessen Struktur sich gleichsam von unten her, d. h. von den existierenden Einzeldingen aus, aufbaut und erhält. Welchen Beweis liefert nun Spinoza zu dieser These? Er schreibt: „Das Denken ist ein Attribut Gottes (nach Lehrsatz 1 dieses Teils), daher muß es (nach Lehrsatz 3 dieses Teils) notwendig sowohl von ihm als auch von allen seinen Erregungen und demzufolge auch (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) vom menschlichen Geiste eine Idee in Gott geben. Es folgt ferner nicht, daß es diese Idee oder Erkenntnis des Geistes in Gott gibt, sofern derselbe unendlich ist, sondern sofern er von einer andern Idee eines Einzeldings erregt ist (nach Lehrsatz 9 dieses Teils). Aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (nach Lehrsatz 7 dieses Teils). Es folgt somit diese Idee oder Erkenntnis des Geistes in Gott, und bezieht sich auf dieselbe Weise auf Gott wie die Idee oder Erkenntnis des Körpers."

Der Kernpunkt dieses Beweises liegt zunächst in der Behauptung, daß die in Gott enthaltene Idee des menschlichen Geistes nicht aus der Unendlichkeit Gottes folgt, sondern aus dessen durch ein Einzelding bewirkten Erregung. Was beabsichtigt Spinoza mit dieser Feststellung? Offenbar nichts anderes als die A b h ä n g i g k e i t des menschlichen Geistes von Gott ebenso zu erweisen wie die Abhängigkeit des Körpers. Dies ist jedoch nur dadurch möglich, daß die den menschlichen Geist affizierende und konstituierende Erregungsidee gleichzeitig oder genauer nur in Gott auftritt, während ihr Auftreten im menschlichen Geist ein von Gott abgeleitetes ist. Diese Ableitung darf natürlich nicht zeitlich, d. h. psychologisch, sondern nur wertlogisch begriffen werden. Die göttliche Erregung ist ursprünglicher, d. h. ein ranglogisch höherer Begriff als die menschliche, sie ist der menschlichen gegenüber d o m i n i e r e n d. Methodologisch könnte man sich den Vorgang folgendermaßen erklären: Die durch den Geist in eine Idee sich transformierende Erregung trifft zunächst den menschlichen Geist, aber nicht in seiner Eigenschaft als m e n s c h l i c h e n Geist, sondern als G e i s t ü b e r h a u p t, der mit Gott als dem Inbegriff der mechanischen Kausalität identisch ist. Dieser Geist wird aber sofort ein menschlicher, sobald er nur als eine teleologische, aber nicht als mechanisch kausale

Relation genommen wird. Hat nun wirklich Spinoza mit seinen Deduktionen die Souveränität des göttlichen Geistes gegenüber dem menschlichen sichergestellt? Spinoza glaubte dieses Ziel dadurch zu erreichen, daß er die Erregung Gottes unabhängig von der des menschlichen Geistes sich vollziehen ließ. Fragt man dann: Wo bleibt aber die zwischen Gott und Außenwelt vermittelnde Funktion des menschlichen Geistes? so lautet die Antwort: Nicht der Mensch vermittelt zwischen Natur und Gott, sondern Gott vermittelt zwischen Mensch und Natur, nachdem er von der Natur durch Erregung direkt zur Übernahme dieses Mittleramts aufgefordert wurde. Damit ist nunmehr jenes enge Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Natur wiederhergestellt, ohne daß damit Gott in seiner Omnipotenz beschränkt worden wäre, denn er bleibt unabhängig vom menschlichen Geiste, der nur das Objekt des göttlichen bildet.

Hier aber erhebt sich die Frage: Welches Verhältnis hat denn der menschliche Geist zur mechanischen Kausalität, die der „Verstand" als den wahren Grund der Natur betrachtet? Hat er kein Verhältnis, dann bleibt Gott als Inbegriff auch der mechanischen Kausalität etwas völlig Inkommensurables gegenüber Mensch und Natur, oder er hat ein Verhältnis, dann ist wieder nicht einzusehen, worin die Souveränität des göttlichen Geistes gegenüber dem menschlichen besteht. Wiederum scheint für Spinoza die Lösung dieser Probleme an der Unmöglichkeit zu scheitern, zwischen Kausalität und Teleologie einen methodischen Ausgleich zu finden. Denn es muß immer wieder betont werden, daß die Identität zwischen Ding- und Ideenordnung nur in teleologischer Hinsicht, nicht aber in kausaler zutreffend ist. Hier könnte dies nur der Fall sein, wenn Spinoza im Sinne des Kritizismus zwischen Ding und Idee den Unterschied fallen ließe. Die Dingreihe ist die Ideen- bzw. die Kategorienreihe, eine psychophysische Doppelreihe ist eine logische Absurdität. Es bleibt also dabei und kann nicht oft genug wiederholt werden: Wie jede Metaphysik, so ist auch die Spinozistische zum Scheitern verurteilt, weil sie unter Verkennung der richtigen Grenzverhältnisse zwischen Kausalität und Teleologie ihren obersten Begriff mit dem Odium einer unauflösbaren Aporie belastet. Gott kann eben nicht gleichzeitig Ursache aller Dinge, also auch der Unvollkommenheit und Ziel aller Dinge, also der absoluten Vollendung

sein. Dadurch muß Gott vermenschlicht und der Mensch vergottet werden. Daher sagt auch Cohen an einer Stelle seiner Ethik mit Recht, dem Monotheismus läge der Pantheismus im Blute, wenn Gott Ursache und Ziel aller Dinge zugleich ist. Nur in dem Momente, in dem das Ziel den Oberbegriff und die Ursache den Unterbegriff des Systems bildet, kann ein Ausgleich realisiert werden. Aber eine solche Lösung kann nur jener Philosophie vorbehalten sein, die in der „praktischen Vernunft" den Primat der Vernunft überhaupt erblickt.

Es gäbe freilich auch für den Pantheismus ein Mittel, sich dem Herde der Antinomien zu entziehen; dieses Mittel bestände darin, dem Prinzip der Teleologie grundsätzlich zu entsagen und in allen Erscheinungen der Natur gleichwertige Verwirklichungen Gottes zu erkennen. Spinoza speziell, der eingefleischte Feind aller Teleologie, müßte am allerersten dazu geneigt sein, eine derartig zweckfreie Welt als die notwendige Folge einer nurkausalen Weltauffassung anzusehen. Aber gerade darin haben wir stets die größte Antinomie Spinozas gesehen, daß er trotz aller Bekämpfung der Teleologie von ihr nicht loskommt. Die methodische Stellung, die Spinoza dem Menschen einräumt, ist hierfür der sprechendste Beweis. Der Mensch ist für Spinoza der Mittler zwischen Gott und Natur, oder genauer, nach unserer letzten Interpretation, Gott ist Mittler zwischen Mensch und Natur. Immer also ist der Mensch etwas Besonderes.

Mit welchem metaphysischen Rechte spricht Spinoza einer solchen Differenzierung in der Wertung der Naturphänomene das Wort? Weshalb stellt er Gott der Natur und dem Menschen, nicht aber der Natur schlechthin gegenüber? Er, der doch an anderer Stelle die natura naturans mit der natura naturata identifiziert und damit doch auch den Unterschied zwischen Gott und Natur preisgibt? Wozu bedient sich Spinoza der Aristotelischen Begriffsteleologie, in der bekanntlich der Mensch ebenso an der Spitze aller Phänomene marschiert wie hier bei Spinoza? Es scheint nun, als wollte Spinoza gerade an dem Leitfaden dieser Begriffsteleologie die absolute Gültigkeit der pantheistischen Identität beweisen und hierdurch die Teleologie selbst ad absurdum führen. Indem nämlich Spinoza zeigt, daß alle niederen Begriffe mit Haut und Haaren in den oberen enthalten sind, erhalten sie alle die gleiche Substanzgrundlage und bilden dadurch eine vollkommene Identität.

Man hat deshalb mit gutem Grunde die Aristotelische Teleologie als eine Art Pantheismus oder Panpsychismus charakterisiert, weil ja in der Tat das oberste Wesen, Gott, bis in die letzten Ausläufer aller Begriffsrelationen hineinspielt und als deren Ursache und Schöpfer scheint. Nur die eine Frage bleibt freilich immer offen: Auf was für eine göttliche Funktion ist nun die unendliche Verschiedenheit der Begriffe zurückzuführen? Ist diese Verschiedenheit in Gott selbst begründet, wie können dann Einheit und Verschiedenheit nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig aufzulösen? Ist sie jedoch außerhalb Gottes, etwa wie bei Aristoteles in der Materie als dem Prinzip der Individuation, so sind wir bei einem Dualismus der Philosophie, aber nicht bei ihrer Einheit gelandet.

Diese Antinomie spiegelt sich bekanntlich in der Attributenlehre Spinozas und in deren Verhältnis zu den Modi ab, wo sich ja auch Spinoza vergebens um eine Lösung dieser Probleme bemüht. Zunächst freilich nimmt Spinoza an dem Vorbild des Aristoteles keinen Anstoß. An der Hand der Aristotelischen Begriffstechnik sucht er die Haupttypen der kosmischen Welt aneinander zu ketten, bis ihre völlige Identität erreicht ist: Gott, Mensch und Natur müssen sich in dieser Hinsicht gegenseitig bespiegeln, weil sie in Wahrheit das Eine und das All (ἓν καὶ πᾶν) darstellen. Daher fährt Spinoza in der weiteren Entwicklung seines Systems fort, Gott und Mensch zu einer identischen Einheit zusammenzuschweißen mit der Modifikation, daß Gott dennoch das rang- und deshalb wertlogisch höhere Prinzip darstellt. Weshalb freilich Spinoza Gott eine ranglogisch höhere Valenz zubilligt, haben wir bereits gesehen: Es handelt sich um die kausal-mechanische Erkenntnis, die bekanntlich dem menschlichen Geiste als einem teleologisch qualifizierten Bewußtseinsinstrument versagt ist. Wie es freilich bei einer solchen inneren Wertdifferenz zu einer Identität zwischen Gott, Mensch und Natur kommen soll, wird noch später zu erörtern sein.

Im einundzwanzigsten Lehrsatze stellt nun Spinoza die folgende These auf: Die Idee des Geistes ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste vereinigt, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist. Spinoza schließt also jetzt den Ring: Die Natur ist Objekt des Körpers, der Körper ein Objekt des menschlichen Geistes, und der menschliche Geist ein Objekt des göttlichen. Wie kann jedoch bei einem solchen progres-

siven Stufenverhältnis von der Natur bis Gott noch von einer Identität zwischen Ausdehnung und Denken die Rede sein — ganz davon zu schweigen, daß es doch sogar jetzt Differenzen innerhalb ein und desselben Attributs des Denkens gibt?

Diese Schwierigkeit scheint auch Spinoza zu fühlen, und er führt deshalb für seinen Lehrsatz zwei Beweise ins Treffen. Der erste — mehr formalen Charakters — lautet: „Daß der Geist mit dem Körper vereinigt ist, haben wir daraus erwiesen, daß der Körper das Objekt des Geistes ist . . . . Daher muß aus demselben Grunde die Idee des Geistes mit ihrem Objekt, d. h. mit dem Geiste selbst, auf dieselbe Weise vereinigt sein, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist." — Der zweite Beweis, der unter dem Titel „Anmerkung" figuriert, hat folgenden Wortlaut: „Dieser Satz wird deutlicher aus dem, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 7 dieses Teils gesagt ist, eingesehen. Denn dort haben wir gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) der Geist und der Körper, ein und dasselbe Individuum sind, welches bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird. Darum ist die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches unter ein und demselben Attribut, nämlich dem des Denkens, begriffen wird. Daß die Idee des Geistes und der Geist selbst in Gott vorhanden, folgt, sage ich, mit derselben Notwendigkeit aus derselben Fähigkeit des Denkens. Denn tatsächlich ist die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee nichts anderes als die Form der Idee, sofern diese als Daseinsform des Denkens ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird. Denn sobald jemand etwas weiß, weiß er eben damit, daß er dies weiß; und zugleich weiß er, daß er weiß, was er weiß; und so ins Unendliche. Doch hierüber später."

In diesen Ausführungen scheint nun Spinoza zu einer völligen Auflösung des Teleologismus überzugehen. Zunächst behauptet er, an frühere Deduktionen sich wendend, daß Geist und Körper ein und dasselbe seien, daß ihre Verschiedenheit nur verschiedenen Urteilsrichtungen entspräche: Von einer Überwertung des Geistes gegenüber dem Körper kann also nicht mehr geredet werden. Ferner spricht Spinoza davon, daß auch zwischen der Idee des Geistes und dem Geiste selbst kein sachlicher Unterschied bestehe, daß vielmehr auch hier nur Richtungsdifferenzen beständen, je nachdem man die Idee als solche, d. h. als psycho-

logisches Element oder im Zusammenhange mit ihrem Gegenstande betrachte: Mithin gibt es eine Denkrelation, in der Idee, Geist und Körper eine vollkommene Identität eingehen, bei der auch von Wertdifferenzen innerhalb dieser verschiedenen Begriffsinstanzen abgesehen wird. Von diesem Gesichtspunkte aus fällt auch Gott, als Idee der Ideen, in den Kreis der soeben aufgezählten Identitäten.

Indessen scheint es sich hier doch um ein Problem zu handeln, dessen Lösung weit komplizierter ist, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Vor allen Dingen bedarf es nochmals einer scharf umrissenen Definition der Idee. Was versteht Spinoza unter Idee? Bis jetzt konnte man der Meinung sein, daß darunter die gleiche Bestimmung zu verstehen sei, die im Anschluß an Aristoteles die ganze Scholastik vertritt, nämlich die sogenannten allgemeinen Gattungsmerkmale, die sich immer mehr dem Konkreten entziehen, bis zuletzt als oberster Begriff der gänzlich inhaltsleere Gottesgedanke übrig bleibt.

Nach den Äußerungen in der soeben vorgetragenen Anmerkung ändert sich jedoch die Problemlage völlig. Die Idee ist nicht nur ein Surrogat des Gegenstandes mit spiritualistischem Vorzeichen, sondern sie ist auch noch gleichzeitig Träger des Bewußtseins ihrer Funktion. Sie enthält also neben ihrer konstituierenden Kraft des Gegenstandes, der ihre vollständige Kongruenz mit dem Körper bedingt, ein Plus an Inhalt, dem offenbar auf körperlichem Gebiete jede äquivalente Tätigkeit fehlt. Und wohl gemerkt: Es handelt sich hier nicht um die Herstellung von Beziehungen zwischen Körper und Körper, die scheinbar im Körper selbst nicht vorhanden wären. Denn in früheren Ausführungen wurde bereits davon gesprochen, daß diese Beziehungen auch in der Körperwelt teleologisch und kausal objektiv gegeben sind, und daß in dieser Hinsicht die sogenannten geistigen Relationen ihr völliges Gegenbild in der Körperwelt besitzen. Hier steht noch etwas ganz anderes in Frage: Das ist nämlich jenes Problem der Bewußtheit, das durch seinen inkommensurablen Charakter alle Versuche vereitelt, den psychophysischen Parallelismus logisch zu begründen. Denn für dieses Plus an Funktionen, wie es die Bewußtheit darstellt, gebricht es an jedem physischen Parallelvorgang. Nicht mit Unrecht hat man deshalb davon gesprochen, daß schon diese Tatsache allein es verbietet, das Problem der Bewußtheit einer Lösung entgegen-

zuführen, weil unsere Erkenntnismittel nur für die Lösung solcher Fragen zureichend sind, die das Problem der Bewußtheit völlig ausschalten. Und daß gerade Spinoza, der eifrigste Verfechter des psychophysischen Parallelismus, mit dem Problem der Bewußtheit seine eigene Theorie stützen will, das verleiht seiner Philosophie eine ganz besondere Note. Denn gerade für ihn erhebt sich jetzt die Frage: Wie kann zwischen Idee, Geist und Körper Identität bestehen, wenn die Idee ein Moment enthält, dem jede physische Unterlage fehlt?

Spinoza antwortet, daß ja eine solche logische Inkongruenz erst dann eintritt, wenn die Idee nicht mit Bezug auf ihren Gegenstand, sondern mit Rücksicht auf sich selbst als reines Denkphänomen betrachtet wird. Allein auf einen solchen Einwand läßt sich erwidern: Kann denn ein solches vom Gegenstande sich emanzipierendes Denken — selbst im Sinne Spinozas — noch als attributives Denken bezeichnet werden? Sieht er nicht selbst ein, daß er durch das Scheinproblem von „dem Bewußtsein des Bewußtseins“ sein eigenes System ad absurdum führt? Müßte er nicht vielmehr erkennen, daß ein sogenanntes selbstgenügsames Denken in metaphysische und mystische Gefilde führt, die völlig abseits vom Wege zur Wirklichkeit liegen? Lag nicht gerade ein gesunder an Kant anklingender Gedanke darin, daß Denken und Ausdehnung, also Geist und Körper, bis zur Identität aufeinander angewiesen sind?

Gewiß ist in dem Prinzip der Identität die Zusammengehörigkeit beider Welten auf die Spitze getrieben und dadurch ihres erkenntnistheoretischen Wertes beraubt, aber immerhin liegt in der Überspannung des Prinzips des Zusammenseins tausendmal mehr Annäherung an den idealistischen Realismus Platos und der Renaissance als in dem Prinzip vom selbstgenügsamen Denken, das Spinoza gar noch mit dem wissenschaftlichen Denken der Realität identifiziert.

Man könnte vielleicht auch einen anderen Schluß aus dieser Identität ziehen. Spinoza wollte nicht das metaphysische Denken auf den Stand des wissenschaftlichen herabdrücken, sondern umgekehrt das wissenschaftliche Denken und die ganze Körperwelt auf das Niveau des metaphysischen emporheben. Von einer Emporhebung könnte man schon deshalb sprechen, weil in dem Problem der Bewußtheit für Spinoza trotz aller sonstigen ihm anhaftenden spiritualistischen Befangenheit die Methode der un-

endlichen Aufgabe liegt. Indem ich die Frage der Bewußtheit immer weiter zurückschiebe, indem ich ad infinitum von einem „Bewußtsein des Bewußtseins“ spreche, habe ich damit gleichzeitig den Unendlichkeitscharakter dieses Problems betont, dessen Lösung gleichfalls im Unendlichen liegt. Identifiziert man deshalb Körper und Geist mit der Bewußtheitsfrage, so verleiht man unmittelbar allen Identitätsobjekten diesen Unendlichkeitscharakter und erreicht damit jenen idealistischen Gesichtspunkt, daß alle Gegenstände nicht empirische Endlichkeiten darstellen, sondern unendliche Realitäten, deren Wirklichkeit in der in ihnen sich aussprechenden Aufgabe der Gegenstands**bildung**, aber nicht in ihrer **sinnlichen Erscheinungsform** besteht.

So sympathisch nun auch diese Interpretation den Vertreter idealistischer Denkrichtung berühren mag, so wenig kann diese Auffassung mit dem Geiste Spinozistischer Philosophie in Einklang gebracht werden. Wenn nämlich Spinoza von Identität spricht, so handelt es sich für ihn weder um ein wertlogisches Hinaufpotenzieren des einen Gliedes, noch um eine gewaltsame Herabdrückung des anderen. Vielmehr steht bei ihm nur die Frage im Vordergrunde, alle Verschiedenheit unter den einzelnen Objekten der Identifikation zu beseitigen. Aber gerade dieses Ziel vermeidet die im idealistischen Sinne beabsichtigte Apriorisierung des Gegenstandes. Trotz aller Unendlichkeit des sinnlichen Gegenstandes unterscheidet sich dieser von der Unendlichkeit ethischer oder ästhetischer Gegenstände, weil eben für den Transzendentalphilosophen auch innerhalb der Unendlichkeitssphäre verschiedene Arten der Unendlichkeit angenommen werden. Ja selbst innerhalb ein und desselben Gegenstandes werden verschiedene Unendlichkeitskreise anerkannt, wie dies die Theorien der Mengenlehre hinreichend beweisen. Steht es aber so, dann hätte man in Spinoza auch in dieser Frage selbst bei rein idealistischer Interpretation niemals einen Vorgänger Kants zu erblicken.

Es läßt sich freilich auf Grund der folgenden Lehrsätze nicht leugnen, daß Spinoza in der Tat den Unendlichkeitsgedanken dazu benutzt, um Geist und Körper als Inbegriff **funktionaler** Relationen zu betrachten. Wie nämlich der **göttliche** Geist als „Bewußtsein des Bewußtseins“ seine Tätigkeit bis ins Unendliche hinein entfaltet, so vindiziert Spinoza die gleiche Unendlichkeitsfunktion dem **menschlichen** Geiste, der damit auch

den Körper als den ewigen Anreiz zur unendlichen Entfaltung des menschlichen Geistes zu einem unendlichen Faktor erheben muß. Spinoza drückt diese Tatsache in seinem zweiundzwanzigsten Lehrsatz folgendermaßen aus:

Der menschliche Geist erfaßt nicht bloß die Erregungen des Körpers, sondern auch die Ideen dieser Erregungen.

Nach dem Beweis zum einundzwanzigsten Lehrsatz kann zweifellos unter dem Begriff der Idee einer Erregung nur das Bewußtsein von dem Vollzug der auf die körperliche Erregung zurückgehenden Begriffsbildung die Rede sein. Es handelt sich also auch hier um ein Bewußtsein des Bewußtseins, wobei freilich, was generell festgestellt sein mag, der erste Begriff des Bewußtseins einen anderen Sinn hat als der zweite. Das eine Bewußtsein ist nichts anderes als der Begriff selbst, während die zweite Art eine Reflexion über dieses Begriffsbewußtsein darstellt. Diese Betrachtung hat also nichts mehr mit dem Begriff als Gegenstandsrepräsentanten zu tun, sondern nur mit dem Begriff als Zeugen eines sich soeben vollziehenden psychischen Prozesses. Daß diese Feststellung nie und nimmer den Charakter eines wissenschaftlich exakten Beweises annehmen kann, geht schon aus der Tatsache hervor, daß weder das Objekt noch auch das Subjekt dieser Feststellung räumlich faßbar ist. Wo aber der Raum als Gemeinschaftsbasis zwischen Subjekt und Objekt entfällt, da hat sich auch das Grundgesetz wissenschaftlicher Begriffsbildung, das Gesetz der Kausalität, seiner Gerechtsamen begeben. Wird aber gar noch von einer solch erschlichenen Feststellung aus auf eine solche Feststellung zweiten Grades geschlossen: ich weiß, daß ich weiß, was ich weiß, so daß auch die letzte direkte Beziehung zum gegenständlichen Ursprung der Begriffsbildung entfällt, so befinden wir uns völlig im Äther des Spiritualismus, dem jede wissenschaftliche Bedeutung im Sinne des kritischen Begriffsrealismus abgesprochen werden muß. Kant würde ein solches Denkverfahren als Genieschwünge bezeichnen, die sich in den fruchtreichen Gefilden der Ontologie tummeln, um die Erfahrung zu überfliegen.

Sehen wir uns nun den Beweis an, den Spinoza seinem Lehrsatze beifügt. Er schreibt: „Die Ideen von den Ideen der Erregungen folgen in Gott auf dieselbe Weise und beziehen sich auf Gott auf dieselbe Weise, wie die Ideen der Erregungen selbst;

was auf die gleiche Weise bewiesen wird, wie Lehrsatz 20 dieses Teils. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers sind im menschlichen Geiste (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) d. h. (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) in Gott, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Folglich werden die Ideen dieser Ideen in Gott sein, sofern er die Erkenntnis oder Idee des menschlichen Geistes hat, d. h. (nach Lehrsatz 21 dieses Teils) im menschlichen Geiste selbst, der darum nicht bloß die Erregungen des Körpers, sondern auch die Ideen derselben erfaßt.“

Bei der Lektüre dieser Worte muß man sich unwillkürlich fragen, wozu diese Weitschweifigkeit, wenn doch nach dem voraufgehenden Lehrsatze die volle funktionale Identität zwischen Gott und Geist längst deutlich erwiesen ist? Indessen wird man sofort aufgeklärt, wenn man den Beweis genauer liest. Man erkennt dann, daß Spinoza bei aller von ihm zugestandenen Identität die Superiorität Gottes doch aufrecht erhalten möchte. Daraus folgt nämlich, daß die Ideen der durch den Körper bewirkten Erregungen nur insofern im menschlichen Geiste sind, als Gott „die Erkenntnis oder die Idee des menschlichen Geistes hat“. Würde also Gott nicht Prioritätsrechte gegenüber dem menschlichen Geiste besitzen, so könnte der Geist niemals Kenntnis von der Idee jener Erregungen erhalten.

Wie aber kann bei einer Identität von einer Priorität des einen Gliedes gegenüber dem anderen gesprochen werden? Ist dann nicht sofort die wertlogische Äquivalenz der Identitätsglieder durchbrochen? Oder sollte etwa mit dieser Wertdifferenz dem Gedanken Raum gegeben werden, daß trotz aller Identität die in Gott sich aussprechende Kausalität nicht zu jener Teleologie nivelliert werden darf, die dem menschlichen Geiste als reinem Perzeptionsorgane zu eigen ist? Dann wäre freilich die Identität nicht als Dasein, als Gegebenheit, sondern nur als Aufgabe gerettet und — der kritizistische Standpunkt wäre erreicht. Die Prioritätsrechte Gottes wären dann die Aprioritätsrechte der Kausalität, und die Aufgabe der Identität würde dann — wie bei Kant — bedeuten, daß alle formale Teleologie in die Kausalität einmünden muß, weil sie nur deren Vorarbeit bildet.

Wie verhält es sich aber dann mit der ethischen Teleologie, die als Autotelie nicht in den kausalen Gott einmünden darf, weil sie in dem ethischen Gott aufgehen muß? Hier scheiden

sich die Geister: *Gibt es einen kausalen Gott, so gibt es keinen ethischen und damit keine Ethik, gibt es einen ethischen Gott, so gibt es keine Kausalität, oder diese bildet eine Unterabteilung der Ethik. Über dieses Dilemma hilft keine Philosophie und keine Metaphysik hinweg.* Da nun auch Spinoza nicht in der Lage ist, dieses Dilemma zu beseitigen, so würde es ihm nichts nützen, selbst wenn er die Identität als Aufgabe nähme; denn für eine methodologische Plazierung der Teleologie könnte Spinoza keine Möglichkeit sehen, da für ihn Gott außerhalb *aller* Teleologie, nicht nur der ethischen, steht. Im übrigen spricht der Wortlaut aller bisher angeführten Stellen dafür, daß Spinoza von einem *Sein* der Identität und nicht von deren *Sollen* spricht. Wie man dann die Übervalenz Gottes erklären soll, ist ein Problem, das sich vielleicht noch auf Grund späterer Aussprüche modifizieren und lösen läßt.

Es handelt sich eben bei Spinoza um eine Art von Identität, die in der metaphysizierten Theorie der *Emanation* ihr philosophisches Gegenstück hat. Die Identität ist nur *partiell*. Das Nachgöttliche ist gänzlich in Gott enthalten, ohne damit das Göttliche zu erschöpfen. Man kann diese Identität ebenso eine *hypostasierte Teleologie* nennen, weil jede höhere Form die niedere aus sich heraus erzeugt, ohne sich selbst dabei zu verlieren. Wie stimmt aber eine solche teleologisch abgestimmte Identität mit jener These zusammen, derzufolge Geist und Körper gleichwertige Attribute der Substanz darstellen? Sollten etwa die folgenden Lehrsätze den gewünschten Aufschluß bringen?

Spinoza führt in seinem dreiundzwanzigsten Lehrsatze aus: *Der Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Körpererregungen erfaßt.*

Dieser Satz ist etwas ganz Neues. Bisher war der Geist gleichsam der abhängige Diener Gottes; von Gott bezog er erst die Kenntnis der Körperwelt, nunmehr emanzipiert er sich und tritt in direkte Beziehung zu Gott. Sollte damit der *Anfang vom Ende der göttlichen Oberherrschaft gemacht werden?* Prüfen wir Spinozas Beweis zu diesem Satze. Spinoza schreibt: „Die Idee oder die Erkenntnis des Geistes folgt in Gott auf dieselbe Weise und wird auf Gott auf dieselbe Weise bezogen wie die Idee oder die Erkenntnis des Körpers (nach Lehrsatz 20 dieses Teils). Aber da (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) der mensch-

liche Geist den menschlichen Körper selbst nicht erkennt, d. h. (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) da die Erkenntnis des menschlichen Körpers sich auf Gott nicht bezieht, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, so bezieht sich also die Erkenntnis des Geistes auf Gott nicht, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, somit (nach demselben Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) erkennt insofern der menschliche Geist sich selbst nicht."

Spinoza versucht also in diesen Ausführungen zunächst den Beweis dafür zu erbringen, daß der Geist an und für sich von seinem eigenen Ich keine Kenntnis hat. Diese Bestrebungen müssen freilich auffallen. War es doch bisher kraft der im einundzwanzigsten Lehrsatz erwiesenen Identität zwischen Gott und Geist ausgemacht, daß der menschliche Geist ebenso ein Bewußtsein seines Bewußtseins, also eine Kenntnis seines eigenen Ichs hat, wie der göttliche Geist. Wie kann also jetzt wieder Spinoza die Behauptung wagen, daß der menschliche Geist a priori keine Kenntnis seines eigenen Wesens besitzt? Indessen zeigt eine genauere Überlegung sofort, daß Spinoza hier nur die Rückwärtsrevision fortsetzt, die bereits im zweiundzwanzigsten Lehrsatz ihren Anfang genommen hat. Spinoza kennt jetzt nur das eine Ziel, die Omnipotenz Gottes — trotz aller Identität — zu wahren. Diese omnipotente Souveränität Gottes bekundet sich darin, daß der Geist seine ganze Funktionskraft erst von Gott bezieht. Zeigt sich nun, daß der Geist Funktionen vollzieht, die sich der göttlichen Jurisdiktion entziehen, so können diese Funktionen nicht das Wesen des menschlichen Geistes spiegeln, weil sie nicht in jenem Geiste beheimatet sind, der das Recht seiner Existenz direkt aus Gott bezieht. Daher erkennt der Geist in solchen Fällen nicht sich selbst, weil das gottfremde Selbst dem Wesen des Geistes völlig heterogen gegenübersteht.

Auch bei diesem Gedankengange liegt es nahe, kritizistische Spuren zu vermuten. Bezeichnet man die Priorität der göttlichen Funktionen als die Apriorität der Erkenntnis überhaupt, wie sie besonders in den mathematisch kausalen Grundsätzen zutage tritt, während in den rein menschlichen Perzeptionen nur die Teleologie zu Worte kommt, so könnte man mit Recht sagen, daß alle menschliche Erkenntnis nur insofern aprioren Geltungscharakter aufweist, als sie von den in Gott sich repräsentierenden Kategorien mathematisch kausaler Denkart ihren

Ausgang nimmt. Nur in diesem speziellen Erkenntnisakte würde also der menschliche Geist sein wahres Wesen offenbaren, weil sein wahres Selbst nur in dem göttlichen, d. h. in dem apriorischen Denken seinen prägnanten Ausdruck findet. Indessen braucht man nur einen Blick auf den auch von Spinoza jetzt zitierten Zusatz zum elften Lehrsatz zu werfen, um sofort eines Besseren belehrt zu werden. Spinoza sagt da nämlich ausdrücklich: „Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist. . . Und wenn wir sagen, Gott habe diese oder jene Idee, nicht nur, sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern sofern er zugleich mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines andern Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist ein Ding teilweise, oder nicht adäquat (inadäquat) auffaßt."

Aus diesen Darlegungen ergibt sich mithin, daß der menschliche Geist in einem quantitativ partitiven Verhältnisse zu Gott steht: Er ist ein Teil des göttlichen Geistes — auch in seiner Vollendung. So aber kann niemals das Verhältnis zwischen Kausalität und Teleologie bestimmt werden, daß diese ein „Teil" jener wäre. Das Verhältnis zwischen beiden Denkrichtungen ist überhaupt nicht quantitativ, sondern qualitativ, sofern die Kausalität die wertlogisch reichere Richtung darstellt als die teleologische, ist doch die Kausalitätsforschung das Ziel der Zweckforschung. Von einem Quantitätsverhältnis kann schon deshalb keine Rede sein, weil beide Methoden unendlich große Aktionsradien aufweisen, die niemals restlos ineinander aufgehen. Weder kann sich die unendliche Teleologie in Kausalität bruchlos verwandeln, noch kann die Kausalität die unendlich vielen Aufgaben lösen, die ihr die Teleologie stellt. Für Kant freilich ist die Teleologie als ethischer Primat der Oberbegriff der Kausalität, so daß höchstens diese ein „Teil" der Teleologie ist, aber nicht die Teleologie ein Teil der Kausalität, wenn man überhaupt derartige Bestimmungen methodologisch für berechtigt hält.

Man sieht, daß auch bei idealistischer Interpretation eine Versöhnung mit dem Kritizismus nicht möglich ist. Mag Spinoza auch schon zugeben, daß die Kausalität wertlogisch höher steht als die Teleologie, die ja — um mit Spinoza zu reden — nur ein „Teil" der Kausalität ist, so hat Spinoza doch niemals dem Kantischen Gedanken Rechnung getragen, daß es sich bei dieser Pro-

blemlage nur um das Verhältnis zwischen Kausalität und formaler Teleologie handelt, nicht aber um das zwischen Kausalität und ethischer Teleologie. Hier nämlich wandelt sich grundsätzlich das Verhältnis, weil diese Art von Teleologie wertlogisch höher steht als die Kausalität; somit sinkt die Teleologie hier zu einem „Teile" der Kausalität herab. Auf der anderen Seite läßt sich freilich nicht leugnen, daß wenigstens in der Abhängigkeit, in welcher Gebilde rein formaler Teleologie stehen, wie solche in den Perzeptionen des selbständig vorgehenden menschlichen Geistes zutage treten, sich zweifellos idealistische Klänge zu erkennen geben. Denn eine solche von „Gott" sich ablösende Erkenntnis gilt als nicht vorhanden. Der menschliche Geist erkennt sich selbst nicht. Das schließt natürlich nicht aus, daß der Geist gleichwohl eine Erkenntnis von sich selbst gewinnt, aber diese Erkenntnis steht freilich, weil nicht kausal verifiziert, nicht auf der Höhe der durch Gott, d. h. durch kausale Reflexionen vollzogenen Selbstbesinnung. Daher fährt Spinoza a. a. O. fort: „Ferner schließen die Ideen der Erregungen, von denen der Körper erregt wird, die Natur des menschlichen Körpers selbst in sich (nach Lehrsatz 16 dieses Teils), d. h. (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) sie stimmen mit der Natur des Geistes überein. Daher schließt die Erkenntnis dieser Ideen die Erkenntnis des Geistes notwendig in sich. Aber die Erkenntnis dieser Ideen ist (nach dem vorigen Lehrsatz) im menschlichen Geiste selbst. Folglich erkennt der menschliche Geist nur insofern sich selbst."

Was hier Spinoza vorbringt, zielt darauf ab, die Erkenntnis „von unten" als eine endlich beschränkte zu stigmatisieren. Mit Berufung auf Lehrsatz 16 und 13 stellt Spinoza fest, daß mit dem Bewußtwerden des Körpers, bzw. der Körpererregungen, auch der Geist seines eigenen Wesens sich bewußt wird, aber dieses Sichbewußtwerden ist natürlich auf jene ganz spezifischen Ideen der Körpererregungen eingestellt oder — um Kantisch zu sprechen — restringiert. Infolge des offenbar unbewußt von Spinoza anerkannten Gesetzes der Bewußtseinsenge kann natürlich auch das auf bestimmte Perzeptionen sich beziehende Selbstbewußtsein des Geistes nur ein ganz bestimmtes sein, weil es zweifellos im Gegensatz zum göttlichen — sagen wir — kausalmathematisch bestimmten Bewußtsein die Unendlichkeit der Zusammenhänge übersieht, in die jene Körper eingebettet sind, die momentan den Geist erregen. Zwar konn-

ten wir bereits im ersten Teile feststellen, daß auch die Erkenntnisakte des menschlichen, d. h. teleologisch bestimmten Bewußtseins ihre letzten Ausläufer im Unendlichen zu suchen haben, aber Spinoza scheint der Ansicht zu sein, daß auch die ins Unendliche sich verlierenden teleologischen Erkenntnisse göttlichen Charakters seien, weil er doch, wie wir gleichfalls schon oft festzustellen Gelegenheit hatten, über das logische Mittel nicht verfügt, das eine gründliche prinzipielle Scheidung zwischen Kausalität und Teleologie bewirkt. Ist ihm doch die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (7). Wo sollte sonst auch der Pantheismus oder die Methode der Identität zu ihrem Rechte kommen? Diese methodische Minderwertigkeit jener Erkenntnisse, die der menschliche, von Gott sich emanzipierende Geist erwirbt, prägt Spinoza in dem vierundzwanzigsten Lehrsatze aus: Der menschliche Geist schließt keine adäquate Erkenntnis der Teile in sich, welche den menschlichen Körper bilden.

Weshalb versteift sich Spinoza gerade auf die Erkenntnis der Teile und nicht auf die der ganzen Körper? Der dem Lehrsatz folgende Beweis zeigt, daß Spinoza in dem Problem „der Teile“ den eigentlichen Stützpunkt seiner ganzen Argumentation sieht. Er schreibt: „Die Teile, welche den menschlichen Körper bilden, gehören zum Wesen des Körpers selbst nur, sofern sie ihre Bewegungen in irgendeinem bestimmten Verhältnis einander mitteilen (s. die Definition nach dem Zusatz zu Hilfssatz 3), nicht aber, sofern sie als Individuen ohne Beziehung zum menschlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Teile des menschlichen Körpers sind (nach Heischesatz 1) sehr zusammengesetzte Individuen, deren Teile (nach Hilfssatz 4) vom menschlichen Körper, ohne daß seine Natur und Form eine Änderung erlitten, getrennt werden können, und die ihre Bewegungen (s. Axiom I nach Hilfssatz 3) anderen Körpern in einer andern Weise mitteilen können. Es wird daher (nach Lehrsatz 3 dieses Teils) die Idee oder die Erkenntnis jedes Teils in Gott sein, und zwar (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) sofern er betrachtet wird als erregt von einer andern Idee eines Einzeldinges, welches Einzelding, der Ordnung der Natur gemäß früher ist, als der Teil selbst (nach Lehrsatz 9 dieses Teils). Dasselbe gilt außerdem auch von jedem Teil des Individuums selbst, das den menschlichen Körper bildet.

Daher ist die Erkenntnis eines jeden Teils, der den menschlichen Körper bildet, in Gott, sofern er von vielen Ideen der Dinge erregt ist, und nicht, sofern er nur die Idee des menschlichen Körpers hat, d. h. (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) die Idee, welche die Natur des menschlichen Körpers ausmacht. Also (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) schließt der menschliche Geist keine adäquate Erkenntnis der Teile in sich, welche den menschlichen Körper bilden."

Spinoza eröffnet also seinen Beweis mit einer offensichtlichen Antinomie: Er spricht von der ewigen Teilbarkeit des Unteilbaren, sofern er das Individuum einem solchen Prozeß unterwirft. Aber diese Antinomie läßt sich sofort beheben, wenn man die Spinozistische Theorie der Begriffsbildung näher untersucht. Jeder Begriff nämlich, der ja a priori ein Individuum ist, bedeutet für Spinoza eine bestimmte Gleichgewichtslage gewisser Bewegungsrelationen. Werden nun diese Bewegungsrelationen durch andere ihnen äquivalente ersetzt, so daß die ursprüngliche Gleichgewichtslage erhalten bleibt, so bleibt auch der in dieser Gleichgewichtslage sich manifestierende Individualbegriff konstant. Spinozas Individualbegriff bedeutet also hier kein teleologisches Phänomen, sondern eine rein physikalische Größe, die sich aus bestimmten Komponenten zusammensetzt. Die Tatsache, daß sich diese physikalische Größe nicht rechnerisch apriorisch, sondern empirisch psychologisch und daher teleologisch ins Bewußtsein hebt, spielt für Spinoza, wie wir schon oft klargestellt haben, keine Rolle.

Physikalisch mathematische Größen sind jedoch trotz ihres spezifischen Wertcharakters unendlich teilbar, weil der Begriff der unendlichen Analyse mit dem Begriff der unendlichen Synthese korrelativ vereinigt ist. Läßt sich diese Korrelativität auch bei teleologischen Individualitäten behaupten? Nur unter der einen Bedingung, daß auch bei ihnen eine unendliche Synthese möglich wäre. Das ist natürlich nur bei solchen Philosophen der Fall, die die formale Teleologie in die unendliche Kausalität, die ethische Teleologie in Gott als die Idee der Allheit einmünden lassen. Da jedoch Spinoza von der Gottheit alle Teleologie fernhält, so kann er auch nicht von einer unendlichen Synthese des Menschen sprechen. Dann aber kann und darf er auch nicht eine ewige Teilung des Individuums annehmen. Ebensowenig denkt Spinoza, wenn er von einer ewigen Teilbarkeit des Indivi-

duums spricht, an eine Überführung teleologischer Gebilde in kausale. Da Spinoza teleologische Phänomene als kausale und kausale als teleologische anspricht, so ist er einer derartigen Logisierung rein teleologischer Gegenstände völlig enthoben.

Nachdem nun Spinoza eine Teilung des Individuums bis ins Unendliche hinein — mit Recht oder Unrecht steht hier nicht in Frage — als eine logisch begründete Forderung aufgestellt hat, ist es ihm ein leichtes, den Nachweis dafür zu erbringen, daß der menschliche Geist eine adäquate Erkenntnis jener Teile nicht besitzen kann, die den menschlichen Körper konstituieren — wenn man überhaupt nach Spinoza von einem Aufbau des Körpers durch seine Teile sprechen kann. Denn nicht die Teile als solche konstituieren den Körper, sondern ihre Bewegungsverhältnisse als die Komponenten der in dem Körper sich bergenden Bewegungseinheit. Nun aber bedeutet jeder einzelne dieser den menschlichen Körper konstituierenden Bewegungsteile mutatis mutandis gleichfalls ein bestimmtes dynamisches Zentrum, dessen aufbauende Teile wiederum nach rückwärts sich lagern, so daß buchstäblich der Teil als konstituierendes Moment des Körpers früher vorhanden ist als das Konstitutionsobjekt und so ad infinitum.

Wer also wirklich den menschlichen Körper, ja, man darf sagen, einen Gegenstand überhaupt erkennen will, der muß in der Lage sein, den unendlichen Regressus der aufbauenden Teile simultan zu überschauen, wie dies nur Gott, aber nicht dem ausschließlich sukzessiv wirkenden menschlichen Geiste möglich ist.

Auch hier möchte man wieder sagen: Wie nahe wohnt doch Spinoza bei Plato und Kant, und wie unendlich weit entfernt er sich von ihnen! Richten wir unser Augenmerk nur auf den menschlichen und nicht auf den göttlichen Geist, so muß man gestehen, daß der Aufbau des Gegenstandes für Spinoza ebenso wie für Kant ein Problem ist, dessen Auflösung nur in der Unendlichkeit liegt. Weil auch der kleinste Teil des Gegenstandes immer noch auf kleinere Teilsynthesen zurückweist, so gelangt der menschliche Geist niemals zu den absoluten Uranfängen des Gegenstandes. Daher bleibt die Erkenntnis des Gegenstandes, d. h. seine Nach- und Neukonstruktion ein X, wodurch uns wohl seine vernunftgemäße Annäherung, aber niemals seine Verwirklichung in Aussicht gestellt ist. Mit dieser Reflexion haben wir genau den

idealistischen Standpunkt gekennzeichnet: Der Gegenstand als das vermeintlich Sicherste und Gewisseste, was wir in Händen haben, ist, als Schöpfung der Vernunft betrachtet, das schwierigste Problem, das jemals der Vernunft gestellt wurde.

Nun aber kommt die Spinozistische Abweichung: Was dem menschlichen Geiste versagt ist, das ist um so mehr dem göttlichen erlaubt. Der göttliche Geist ist für Spinoza kein Ziel, keine Idee, an der der menschliche Geist seine eigene Unzulänglichkeit erkennt, sondern er ist für Spinoza das absolut Wirkliche im Sinne empirischer Existenz, weil eben das ganze undurchsichtige Geflecht aller Erkenntnisgrundsätze und Gesetze mit der Gottheit selbst zusammenfällt. Wie es aber von jeder Erregung eine Idee und von jeder Idee wiederum ein Bewußtsein dieser Idee gibt, so kann sich auch Gott im Bewußtsein von seinem Ich emanzipieren und sich ihm als selbständig gewordene Potenz gegenüberstellen. Müßte es aber dann nicht auch eine Gottheit der Gottheit geben und so weiter ad infinitum? Müßte dann nicht auch Gott ein unvollziehbarer Begriff — für Gott selbst — sein, weil jede Antwort auf eine neue Frage über sich hinausweist? — Und welche Rolle spielt der über Gott reflektierende und meditierende Geist des Philosophen? Müßte er nicht nach Spinozistischer Theorie über Gott stehen, ihn besitzen, weil er ihn begreift? Bevor wir jedoch diese Fragestellung weiter verfolgen, wollen wir die Konsequenzen betrachten, die Spinoza aus dem vierundzwanzigsten Lehrsatz zieht. Spinoza führt in seinem fünfundzwanzigsten Lehrsatz aus: Die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt eine adäquate Erkenntnis des äußeren Körpers nicht in sich.

Man könnte bei der Lektüre dieses Lehrsatzes die Frage stellen: Wenn der menschliche Geist keine adäquate Erkenntnis des eigenen Körpers hat, wie soll er eine solche jenes Körpers besitzen, der den eigenen Körper affiziert, also dem Geiste noch ferner steht als der eigene Körper? Die Antwort auf diese Frage erteilt Spinoza in dem Beweise zu seinem Lehrsatze. Obgleich nämlich Spinoza in seinem vierundzwanzigsten Lehrsatze auf Grund seiner Theorie über die „Teile des menschlichen Körpers“ bewiesen hatte, daß der Mensch seinen eigenen Körper nicht adäquat begreifen könne, sieht er sich dennoch gezwungen, eine ähnliche These in bezug auf die Begreifbarkeit des äußeren Körpers aufzustellen, weil nach dem sechzehnten Lehrsatze dieses

Teiles „die Idee jeder Erregungsweise, von welcher der menschliche Körper durch äußere Körper erregt wird" nicht nur die Natur des menschlichen Körpers in sich schließen muß, sondern auch zugleich die des äußeren Körpers. Mithin wird jetzt der vierundzwanzigste Lehrsatz hinfällig, da auch der äußere Körper nunmehr (nach dem 16. Lehrsatz) adäquat erfaßt wird. Aus diesem Dilemma rettet sich Spinoza durch folgende wiederholt betonte Deduktion: Jeder äußere Körper repräsentiert einen doppelten metaphysischen Wert: Einen relativen und einen absoluten. Der relative äußert sich in dem beschränkten Verhältnis, das zwischen ihm und dem jeweils von ihm affizierten Menschen an einem bestimmten Orte und in einer beschränkten Zeit besteht. Der absolute Wert jedoch bestimmt sich durch die Stellung des äußeren Körpers innerhalb jenes Beziehungskomplexes, der nach allen Seiten in das Unendliche hinein ausstrahlt. Von diesem Gesichtspunkte aus repräsentiert jeder absolut gewertete äußere Körper das ganze unendliche Universum, und nur in der Art der Bindung unterscheidet sich der eine Körper von dem anderen, sofern die in den Einzelkörpern sich offenbarende Komplexion unendlich vieler Integrale der unendlichen Totalität stets ein neues formalistisches Gepräge verleiht.

Daraus ergibt sich, daß zwischen dem relativen und dem absoluten Wert des Einzelkörpers nicht scharf unterschieden werden kann, weil ja auch der relative Wert einen Zugang zum Unendlichen hat. Wenn jedoch Spinoza einen solchen Unterschied aufrecht erhält, so liegt es daran, daß er dem absoluten Unendlichen ein quasi empirisches Daseinsrecht in Gott bewilligt, während für die kritische Philosophie eine solche Lokalisierung des Unendlichen sich schon deshalb verbietet, weil eine existierende Idee eine Kontradiktion bedeutet. Einer solchen personalisierenden Lokalisation bedarf es für Spinoza aus dem Grunde, weil für ihn der wertlogische metaphysische Gegensatz zwischen Empirie und Transzendenz zu einem psychologischen des sukzessiven und simultanen Denkens zusammenschrumpft: Der Denkgegenstand verwandelt sich mithin in den Denkprozeß, aber nicht in den Prozeß des kritischen Denkens, sondern in den des ontologischen, sofern sich das naive psychologische Denken auf den gegebenen Gegenstand der Sinnlichkeit schlechthin bezieht.

So gesehen wird auch niemand mehr in den Spinozistischen

Gedankengängen eine Verwandtschaft mit Kantischen erblicken, obgleich sich im ersten Moment der Betrachtung eine solche Vermutung rasch aufdrängt: In dem Gedanken, daß sich nur bei Gott allein, also in der reinen Idee die Wahrheit enthüllt, ist die methodologisch richtig empfundene Unmöglichkeit ausgesprochen, die unendliche Aufgabe wissenschaftlicher Prozeßbildung jemals restlos zu erfüllen. Das ist zweifellos Kantisch gedacht. Aber gibt es nicht eine Annäherung an das unendliche Ziel? Leistet nicht auch das wissenschaftlich unzureichende teleologische Einzeldenken für die Erreichung dieses Zieles der Annäherung brauchbare Dienste? Ja, ist nicht gerade das dem Menschen unmögliche Gottesdenken die Kraftquelle für die ewige Steigerung menschlicher Denkfähigkeit? Und läßt nicht wiederum die zur höchsten Entfaltung gelangende menschliche Denkpotenz das göttliche Denken nur um so gewaltiger und unermeßlicher erscheinen? Man sieht: Zwischen menschlichem und göttlichem Denken muß — Kantisch empfunden — das Spiel ewiger Wechselwirkung walten, dieweil eben beide Instanzen sich notwendig zur höchsten methodologischen Einheit zusammenfinden.

Von einer solchen Korrelativität weiß das Spinozistische Denken absolut nichts. Für dieses Denken sind menschliches Einzeldenken und göttliches Zusammendenken zwei völlig getrennte Instanzen, die auch methodologisch keinerlei Verbindung eingehen. Man lese nur folgende Worte (ibid.): „Aber sofern der äußere Körper ein Individuum ist, das sich auf den menschlichen Körper nicht bezieht, ist seine Idee oder seine Erkenntnis in Gott, sofern Gott betrachtet wird als erregt von der Idee eines andern Dinges, welche von Natur früher ist als der äußere Körper selbst.“ Es gibt mithin für Spinoza keinerlei Gemeinschaft zwischen sukzessivem psychologischem und methodologischem Denken, denn das Denken der Idee ist ja nach kritischer Methode gleichfalls ein Denken simultanen Charakters, sofern es als jenseits von Zeit und Raum stehend das Gegensatzpaar von Sukzession und Simultaneität erst erzeugt, um seiner eigenen Realität gewiß zu werden. Ist diese Überlegung aber zutreffend, dann muß auch in dem Denken der Sukzession bereits ein apriorisches Element enthalten sein, weil auch es — genau so wie das simultane Denken — dem reinen Denken seinen Ursprung verdankt; denn Simultaneität ohne Sukzession ist logisch ebensowenig möglich wie Sukzession ohne Simultaneität, beide sind gleich-

wertige Äste ein und desselben Stammes. So ist also das Denken der Vorstellung ebenso notwendig für das Denken der Idee, wie die Sinnlichkeit für den Verstand und wie umgekehrt das Denken der Idee für das Denken der Vorstellung — gerade weil das Denken der Idee den Charakter absolutester Apriorität dokumentiert. Indem aber Spinoza diese beiden Instanzen völlig auseinanderreißt, hat er das göttliche Denken überschätzend hypostasiert und das menschliche Denken unterschätzend annulliert. Ist aber dann ein Denken der Wissenschaft überhaupt noch möglich? Und gibt es kein Denken der Wissenschaft, — wodurch erfahren wir dann überhaupt etwas von der Natur, von der Existenz ihrer Gegenstände? Bedeutet doch der Existenzbegriff im Sinne Kantischer Problembildung nichts anderes als ein völliges Nach- oder genauer Neuerzeugen der Gegenstände aus den Denkmaterialien des wissenschaftlichen Bewußtseins, das jedoch für Spinoza scheinbar gar nicht existiert.

Konsequent entschließt sich auch Spinoza zu dieser Abrogation der Gegenstände, indem er in dem folgenden Lehrsatze dem menschlichen Denken die Kompetenz bestreitet, über die Existenz der von ihm perzipierten — nicht konzipierten — Gegenstände absolut gültige existentiale Aussagen zu machen. Er schreibt (26): Der menschliche Geist erfaßt einen äußeren Körper als wirklich existierend nur durch die Ideen der Erregungen seines Körpers.

Den Beweis für diesen Satz gibt Spinoza in folgenden Thesen: „Wenn der menschliche Körper von keinem äußern Körper auf irgendeine Weise erregt ist, so ist auch die Idee des menschlichen Körpers, d. h. der menschliche Geist, von keiner Idee der Existenz jenes Körpers auf irgendeine Weise erregt, oder er erfaßt die Existenz jenes äußeren Körpers auf keine Weise. Aber sofern der menschliche Körper von einem äußeren Körper auf irgendeine Weise erregt wird, insofern erfaßt er den äußeren Körper.“

Das Wichtigste dieser Worte besteht in der Identifikation der Idee mit dem menschlichen Geiste. Da nun für Spinoza — nach den weiteren Ausführungen — die Idee mit sinnlicher Vorstellung einerlei ist, so versteht er unter menschlichem Geiste nur die Summe der Vorstellungen, wobei fraglich bleibt, welcher Erkenntnisinstanz der Summierungsprozeß zuzuteilen sei. Auf alle Fälle aber zeigt sich jetzt, daß der Geist jedweder Spontaneität und Aktivität bar ist, daß er eben — ganz nach Aristoteles — nur die

Wachstafel darstellt, die die äußeren Erregungsfaktoren als sogenannte Eindrücke aufbewahrt. Daß dann von der sogenannten „Spur“ bis zum Aufbau und zur Rekonstitution des äußeren Gegenstandes so gut wie alle Materialien fehlen, ist einleuchtend, und Spinoza ist deshalb vom Gesichtspunkte seiner Aristotelischen „Spurpsychologie“ aus im Rechte, wenn er dem Geiste die Wiedergabe eines existierenden Gegenstandes abspricht.

Wie aber, so muß man jetzt fragen, kann dann der Gegenstand überhaupt noch erkannt werden, wenn der eigentliche Erkenntnisprozeß restlos auf Gott abgewälzt wird? Nun ist freilich für Spinoza Gott nicht in dem Sinne eine metaphysische Instanz, daß sie dem Geiste völlig heterogen gegenüber stände; vielmehr ist sie der metaphysische Ausdruck für das reine unverfälschte Kausalprinzip, dem allerdings keinerlei Zugang zur Teleologie des Einzeldenkens gestattet ist. Spinoza meint also mit seiner Desavouierung des menschlichen Denkens, daß nur das kausale Denken der methodologischen Bearbeitung des äußeren Körpers gewachsen sei. Aber auch so muß wiederum gefragt werden: Mit welchem Rechte nimmt das göttliche Zusammendenken von dem menschlichen Einzeldenken keinerlei Notiz? Soll die Funktion der Sinnlichkeit überhaupt ausgeschaltet werden? Wie ganz anders verhält es sich doch bei Kant! Hier herrscht bei aller Heterogenität zwischen Teleologie und Kausalität eine Homogenität, sofern ja in dem Primat der ethischen Teleologie die Kausalität ebenso eine Schöpfung der Teleologie bildet, wie diese wiederum als das Ziel der Kausalität figuriert. So verlockend es also scheint, auch in dem erwähnten Satze Reflexionen kritischer Art zu vermuten, so muß dennoch ein solches Beginnen als verfehlt gelten. Weder ist die Funktion des sinnlichen Denkens so bedeutungslos, wie Spinoza meint, noch ist das kausale Denken Gottes so funktionsreich, daß es auf das sinnliche Denken verzichten könnte.

Aus diesem Grunde verbietet sich auch die Interpretation, als ob Spinoza mit seinem göttlichen Denken nur die Unzulänglichkeit des menschlichen Einzeldenkens feststellen wollte. Bei einer solchen Auffassung hätte doch Spinoza dem sinnlichen Denken wenigstens so viel Funktionskraft zusprechen müssen, daß man überhaupt auf den Gedanken einer Ähnlichkeit mit dem göttlichen Denken kommen konnte. Wo aber sinnliches und göttliches Denken so diametral einander gegenüberstehen, wie dies

hier der Fall ist, da kann unmöglich das göttliche Denken, wenn auch nur indirekt, das zielhafte Korrektiv des menschlichen Denkens bilden. Aber gerade diese Funktion des anspannenden Korrektivs erfüllt die Idee Kants, sofern sie nur das im Unendlichen vollendet, was das sinnliche Denken im Endlichen begonnen hat.

Dieser Unterschied in der Bewertung der Leistungsfähigkeit der Idee scheint freilich schon in dem Zusatz eine Abschwächung zu erfahren, weil an Stelle der alsolut unzureichenden Erkenntnis des sinnlichen Denkens die inadäquate tritt. Spinoza schreibt: „Sofern der menschliche Geist einen äußeren Körper sich (sinnlich) vorstellt, insofern hat er keine adäquate Erkenntnis desselben.“ Ist denn aber die inadäquate Erkenntnis überhaupt noch eine Erkenntnis? Besteht etwa zwischen adäquater und inadäquater Erkenntnis kein absoluter, sondern nur ein gradueller Unterschied? Vielleicht gibt der Beweis Aufschluß: „Wenn der menschliche Geist durch die Ideen der Erregungen seines Körpers die äußern Körper betrachtet, so sagen wir, er stellt sie sich (sinnlich) vor. Der Geist kann aber auf keine andere Weise die äußeren Körper als wirklich existierend sich vorstellen. Daher hat der menschliche Geist, sofern er die äußeren Körper sich vorstellt (sinnlich) keine ädaquate Erkenntnis derselben.“

Diesen Ausführungen ist also nur zu entnehmen, daß sinnliche Vorstellung und inadäquate Erkenntnis identische Begriffe sind. Keineswegs aber läßt sich aus ihnen der Schluß ziehen, daß zwischen adäquater und inadäquater Erkenntnis nur ein Gradverhältnis bestände. Daher bleibt zunächst der absolut schroffe Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Denken bestehen. Auch der nächste Lehrsatz bringt noch keine Entscheidung, obgleich er Kantischen Grundsätzen außerordentlich nahe zu stehen scheint. Der Lehrsatz selbst lautet: Die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt eine adäquate Erkenntnis des menschlichen Körpers selbst nicht in sich.

Dieser Satz erinnert entschieden an das Kantische Gegensatzpaar: Subjektiv und Objektiv. Und wie bei Kant die Erkenntnis des Subjekts ein Ertrag der objektiven Erkenntnis ist, so soll also auch bei Spinoza die Erkenntnis des Menschen von der wahren Erkenntnis der den Menschen affizierenden äußeren Natur abhängig sein. Da nun bekanntlich die Erkenntnis der

Natur eine ewig zu lösende aber nie endgültig lösbare Aufgabe darstellt, so bleibt auch die Erkenntnis des Menschen geistig und körperlich ein ewiges Problem, dessen Lösung im Bereiche des Unendlichen liegt. Sieht man also von der prinzipiellen Differenz ab, die zwischen Kant und Spinoza in bezug auf die Interpretation der „Idee" waltet: hier Gegebenheit, dort Aufgegebenheit, so läßt sich gar nicht leugnen, daß hier kritische Gedankengänge vorliegen. Dennoch kann auch diese These nur cum grano salis verstanden werden. Es ist richtig, daß in beiden Systemen das Objektive den logischen Ausgangspunkt des Subjektiven darbietet. Damit kann aber kaum gemeint sein, daß sich Subjektivität und Objektivität als zwei voneinander verschiedene Welten gegenüberstehen, von denen die eine — absolut genommen — ein völliges Nichts gegenüber der anderen bedeute. Vielmehr wird die kritisch gerichtete Philosophie stets an dem Gesichtspunkte festhalten, daß einerseits auch im Subjektivismus eine gewisse methodische Apriorität herrscht wie andererseits auch die sachliche Objektivität mit gewissen subjektiv gefärbten Exponenten zu rechnen hat, die dem Objektivismus Ziel und Zweck in der Wahl der Probleme verleiht. Subjekt und Objekt bilden für Kant gerade wegen ihrer Verschiedenheit Korrelativitäten, die a priori stets aufeinander angewiesen sind. Bei Spinoza jedoch gehen beide Denkrichtungen ständig ihre eigenen Wege, ohne daß es jemals auch nur zu einem Kompromiß kommen könnte. Und doch sollte man glauben: Gerade weil Spinoza jede Art von Korrelativität ablehnt, muß er, bewußt oder unbewußt, eine innere Verwandtschaft zwischen beiden Extremen annehmen, die schließlich den absoluten Unterschied zu einem relativen herabsetzen. Darauf deutet auch bereits der achtundzwanzigste Lehrsatz: Die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers sind, sofern sie bloß auf den menschlichen Geist bezogen werden, nicht klar und deutlich, sondern verworren.

Der Beweis für diesen Satz stützt sich auf die mehrfach erwähnte Reflexion, daß das göttliche Denken dank seines simultanen Charakters das unendlich komplizierte Geflecht überschaut, in welches eine Erscheinung eingebettet ist, während das menschliche Einzeldenken auf die Einzelaffektion konzentriert bleibt, die der äußere Körper auf den menschlichen ausübt. Welchen unendlichen Einflüssen aber der äußere Körper untersteht, ist eine Frage, die

für das Einzeldenken nicht vorhanden ist. Daher verfällt nach Spinoza das menschliche Denken stets dem Fehler, daß es die Betrachtung über das kausale Verhältnis zwischen Außenkörper und menschlichem Körper viel zu früh abbricht, indem es den Außenkörper als eine nicht weiter zu analysierende Gegebenheit nimmt, die aber in Wahrheit einen unendlichen Beziehungskomplex darstellt. Wird diese Tatsache übersehen, so muß auch das Resultat des menschlichen Einzeldenkens als ein voreiliges bezeichnet werden, da es den Kausalitätsfaktor gar nicht richtig erkannt hat. Spinoza schreibt deshalb: „Es sind folglich diese Ideen der Erregungen, sofern sie auf den menschlichen Geist allein bezogen werden, wie Schlußfolgerungen ohne die Vordersätze, d. h. (wie an sich klar), verworrene Ideen.“

Spinoza denkt mithin bei dem unendlichen Beziehungskomplex, den jeder Außenkörper repräsentiert, weniger an die unendlich vielen Einflüsse, als deren Objekt der Außenkörper definiert werden kann, als vielmehr an die unendlichen Einflüsse, deren Subjekt der Außenkörper bildet. Da jedoch jeder Außenkörper auch als Objekt eines anderen Außenkörpers betrachtet werden kann, so wäre zwischen unserer Auffassung und der Spinozas keine weitere Differenz. Oder sollte Spinoza nur den Menschen als Objekt dieser unendlichen Wechselwirkung ansehen, während innerhalb des Außenkörpers selbst von einem solchen commercium spatii nicht gesprochen werden dürfte? Fast scheint es, als ob diese Frage bejaht werden müßte. Wie nämlich Spinoza nichts von einem Leidenscharakter der Außenkörper zu sagen weiß, so sieht er auch in dem Menschen ein Wesen, dem jede Aktion und Reaktion versagt ist, er dünkt ihm nur Wirkungsobjekt. Diese Auffassung hängt offenbar mit seiner „Spur“-Psychologie zusammen, derzufolge der Mensch, bzw. sein Geist nur als Wachstafel figuriert, auf welche der Außenkörper seine Spuren eingräbt.

Darf es denn aber überhaupt einen Unterschied zwischen Außen- und menschlichem Körper geben? Ist nicht der Begriff des spezifischen menschlichen Körpers eine Fiktion, die nur für den existiert, der ausschließlich teleologisch denkt? Muß nicht vielleicht auch der Außenkörper als Objekt des Menschen gedacht werden können? Wer freilich, wie Spinoza, den menschlichen Körper in ein näheres Verhältnis zum Geiste setzt als jeden beliebigen Außenkörper, und zwar zu jenem Geiste, der

nach Aristoteles nur *passiven* Charakter hat, der muß unbedingt dem menschlichen Körper eine andere Rolle vindizieren als den sonstigen Körpern, der kann in der Tat dem menschlichen Körper nur *Passivität* zuerkennen. Wer aber — wie Kant — zwischen Körper und Körper keinerlei Unterschied macht, wer im Geiste der Erkenntnis ein und denselben *Exponenten* für alle Körper erblickt, der muß zweifellos eine Differenzierung der Körper ablehnen, die ja vom kritischen Standpunkte aus keinerlei Berechtigung hat. Hätte sich Spinoza nicht solchen erkenntniskritischen Erwägungen verschlossen, so hätte er bald erkannt, daß die teleologischen Erkenntnisse — absolut genommen — verwerflich, weil verworren sind, daß sie aber bei *richtiger Schätzung* ein unbedingt notwendiges Glied in der Stufenfolge der Erkenntnis bilden, weil es eben ohne — Menschenerkenntnis auch keine Gotteserkenntnis gibt.

Immerhin wird Spinoza jetzt zugeben müssen, daß zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Denken nur ein gradueller Unterschied waltet. Das liegt weniger in dem Worte „verworren", als vielmehr in der Tatsache begründet, daß die menschliche Denkart nur *eine* von den vielen Wirkungsbeziehungen enthält, die von dem äußeren Körper auf dem Wege des göttlichen Denkens ins Unendliche hinein ausstrahlen.

Eine besondere Aufmerksamkeit erfordert die nun folgende Anmerkung: „Von der Idee, welche die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, wird auf dieselbe Art bewiesen, daß sie, für sich selbst betrachtet, nicht klar und deutlich ist; desgleichen von der Idee des menschlichen Geistes und von den Ideen der Ideen der menschlichen Körpererregungen, sofern sie auf den Geist allein bezogen werden; was jedermann leicht einsehen kann."

Spinoza unterscheidet mithin den Geist an sich von dem auf Ideen von Körpererregungen sich beziehenden. Nirgends tritt also die erkenntnistheoretische Differenz zwischen ihm und Kant deutlicher hervor als in dieser Anmerkung. Für Kant gibt es ohne ständige Funktionsentfaltung keine Idee, auch nicht die des Geistes, so wenig Gott ohne ständige Funktionsäußerung denkbar ist — wenn nicht aus der Idee ein *Ideatum* werden soll. Indem jedoch Spinoza von einer Idee des Geistes an sich spricht, bewegt er sich bereits in ausgesprochen ontologischem Geleise. Gewiß ist dieser Geist an sich — auch nach Spinoza — ohne Beziehung zur unendlichen Komplexvielheit der äußeren Körper, oder genauer

ohne Beziehung zu Gott nicht erkennbar, aber das hindert Spinoza absolut nicht, die Existenz dieses Geistes an sich zu bejahen, und zwar keineswegs in einem nur vorläufigen proleptischen Sinne, wie dies etwa bei Kant geschieht, sondern in einem völlig absoluten, denn der Kantische Satz: Begriffe ohne Anschauungen usw. existiert nicht für Spinoza.

Eine prinzipielle Änderung in der ganzen Frage der Erkennbarkeit von Gegenständen vollzieht sich mit der Aufstellung des neunundzwanzigsten Lehrsatzes und den damit zusammenhängenden Erörterungen. Der Satz selbst lautet: Die Idee der Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt eine adäquate Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht in sich.

Der Inhalt dieses Satzes erscheint so selbstverständlich, daß sich ein längeres Verweilen bei ihm erübrigen dürfte. Da der ursprüngliche Grund aller Erregungen ein erkenntnistheoretisches Non liquet darstellt, so müssen natürlich alle sich darauf bauenden Schlüsse dem gleichen Schicksale verfallen. Auch der dem Beweise sich anschließende Zusatz birgt kein wesentlich neues Moment. Anders verhält es sich jedoch mit der nun folgenden Anmerkung, die den erwähnten Umschwung bringt: „Ich sage ausdrücklich, der Geist hat weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntnis, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfaßt, d. h. so oft er äußerlich, nämlich wie ihm die Dinge zufällig aufstoßen, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten; nicht aber, so oft er innerlich, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, das Übereinstimmende, das Verschiedene und das Gegensätzliche an ihnen zu verstehen. Denn so oft er auf diese oder andere Weise innerlich dazu disponiert wird, alsdann betrachtet er die Dinge klar und deutlich, wie ich unten zeigen werde."

Spinoza gibt mithin in dieser Bemerkung zu, daß der menschliche Geist über gewisse Funktionen verfügt, die den göttlichen völlig gleichkommen, sofern beide adäquate Erkenntnisse zu gewinnen befähigt sind. Demnach muß in dieser Funktionsentfaltung der menschliche Geist als göttlich angesprochen werden. Der menschliche Geist ist somit Träger zweier Welten. Wo bleibt da die Einheit der Substanz, wenn sie gänzlich beziehungslos neben einer nichtgöttlichen Substanz weilt, ohne sich

diese nichtgöttliche, inadäquate Substanz unterwerfen und assimilieren zu können? Besteht hier nicht ein Dualismus, dessen Beseitigung kaum möglich erscheint? Müßte nicht Spinoza auch die auf rein sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Vorstellungen auf Grund der Moduslehre den adäquaten Ideen gegenüber als gleichwertig annehmen? Um über diese Schwierigkeiten im Interesse der metaphysischen Einheit hinwegzukommen, gibt es nur ein Mittel, das allerdings nicht auf Spinozistischem, sondern auf Kantischem Boden erwächst, d. i. die Apriorisierung der Sinnlichkeit, wie sie zum ersten Male Hermann Cohen in seiner Logik des Ursprungs radikal durchgeführt hat. Die aus der Suprematie des Denkens abfließende Methode vereinigt Sinnlichkeit mit Verstand und läßt die absolute Disparatheit dieser beiden Welten sich in eine durch keine Instanz zu irritierende Einheit verwandeln.

Weshalb aber sah sich Spinoza gerade an dieser Stelle zu jener Anmerkung veranlaßt, die auch dem menschlichen Denken Aprioritätsrechte einräumen will? Weil er sonst unbedingt bei einem Skeptizismus gelandet wäre, der mit einer Vormachtstellung Gottes und einer absoluten Ohnmacht des Menschen geendet hätte. Dadurch wäre Spinoza ein Parteigänger der Scholastik geworden, die er ja nicht eifrig genug bekämpfen zu müssen glaubt. Bedenkt man freilich, daß diese Anmerkung völlig zusammenhanglos in die Diskussion eingestreut ist, so sieht man genau, daß die von Spinoza angewandte Methode zum Inventar der Scholastik gehört und deshalb auch ganz automatisch zu scholastischen Resultaten gelangen muß.

Welches sind nun die Hauptgründe, die Spinoza bestimmen, zwischen dem Vorstellungs- und dem Vergleichsdenken so scharf zu unterscheiden, daß ein Ausgleich unmöglich scheint? Die Antwort auf diese Frage erteilen die folgenden Lehrsätze (30 und 31). Der erste Lehrsatz lautet: Wir können von der Dauer unseres Körpers keine andere als eine höchst inadäquate Erkenntnis haben.

Bekanntlich ist für Spinoza die Parmenideische Gleichung: Denken gleich Sein in dem Sinne aufzufassen, daß das psychologische Denksubstrat einem empirisch gegebenen Gegenstande vollständig korrespondieren muß. Ist aber der psychologische Prozeß unklar und verworren, so kann auch der Gegenstand dieses Prozesses nur eine mangelhafte Existenz prästieren.

Mithin kann auch eine ausschließlich auf sukzessives Denken zurückgehende Erkenntnis den Gegenstand nur mangelhaft reproduzieren; sonach ergibt sich der Schluß: Mangelhafter Erkenntnis entspricht mangelhafter Gegenstand, bzw. mangelhafte Existenz dieses Gegenstandes. Daraus zeigt sich, daß alle auf Einzelperzeption beruhende Gegenstandserkenntnis, mag nun unser Körper oder ein Außenkörper in Frage stehen, eine mangelhafte Existenz des Gegenstandes involviert. Demgemäß bietet auch der einunddreißigste Lehrsatz nichts Neues, wenn er den Ertrag des voraufgehenden Lehrsatzes auf den äußeren Körper bezieht: Wir können von der Dauer der Einzeldinge, welche außer uns sind, keine andere als eine höchst inadäquate Erkenntnis haben.

Wenn nämlich die Erkenntnis unseres eigenen Körpers mit dem Außengegenstande im naturnotwendigen Zusammenhange steht, so ist selbstverständlich das Schicksal des Außenkörpers mit dem des Menschen auf Gedeih und Verderb verbunden. Fühlt sich jedoch Spinoza dennoch veranlaßt, des Schicksals des Außenkörpers in einem besonderen Satze zu gedenken, so geschieht dies mit Rücksicht auf den Zusatz, der freilich wieder einmal den ganzen Abstand der Spinozistischen Philosophie von der Kantischen grell erleuchtet. Der Zusatz selbst hat folgenden Wortlaut: „Hieraus folgt, daß alle einzelnen Dinge zufällig und zerstörbar sind. Denn wir können von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntnis haben, und das ist es, was wir unter Zufälligkeit und Zerstörbarkeit der Dinge zu verstehen haben. Denn (nach Lehrsatz 29, Teil 1) gibt es keine andere Zufälligkeit als diese.“

In voller Übereinstimmung mit früheren Ausführungen deduziert also Spinoza, daß es weder einen Zufall noch eine Zerstörung gibt. Was wir dennoch unter diese Begriffe subsumieren, das sind nur die Ergebnisse eines mangelhaften Denkens. Mithin kann weder der menschliche noch sonst ein Körper zerstörbar und vergänglich sein. Beruft sich jedoch der Beobachter auf die das Gegenteil beweisende Erfahrung, so würde Spinoza erwidern, daß die auf Erfahrung sich stützende Erkenntnis eine Einzelerkenntnis darstelle, deren Kompetenz beschränkt sei. Denn wir hätten es bei einer solchen Erkenntnis nur mit reinen Fragmenten zu tun, die stets nur einen unendlich kleinen Ausschnitt des Wirklichkeitskomplexes bilden. M. a. W.: Für teleologische Gebilde ist in der wahrhaften Naturerkenntnis kein Raum. Ihre Veri-

fikation kann nur in der radikalen Beseitigung, aber nicht in der Um- und Weiterbildung bestehen. Da ferner der menschliche Geist als ständiger Koeffizient des menschlichen Körpers figuriert, so muß auch der Geist, soweit er durch den Körper determiniert erscheint, als ein hinfälliges Gebilde bezeichnet werden, weshalb auch seine Erzeugnisse nicht einmal vorbereitenden Wert besitzen.

Mit einer solchen Theorie ist es Spinoza ein leichtes, die Vergänglichkeit der Einzelkörper bei aller Ewigkeit der Substanz zu motivieren. Die Deduktion müßte sich dann folgendermaßen vollziehen: Da die Anerkennung von Einzelkörpern mit abgeschlossener Gestaltung ein Ergebnis mangelhaften Denkens ist, so kann es Einzelkörper überhaupt nicht geben und ebensowenig Einzelmenschen. Lehrt nun die auf Einzelbetrachtung zurückgehende Erfahrung die Vergänglichkeit der Körper und Menschen, so ist dieser Schluß schon deshalb hinfällig, weil es sub specie substantiae Einzelkörper und Einzelmenschen überhaupt nicht gibt. Damit scheidet das Individualproblem aus dem Kreise Spinozistischer Reflexionen als logisch unzulässig völlig aus. Wie sich freilich auf dem Boden einer solchen individualfremden Philosophie eine Ethik errichten lassen soll, bleibt das Geheimnis Spinozas. Das Eine läßt sich freilich nicht bestreiten: Wer in seinem Denken rein kausalgesetzlich verfährt, der reicht nicht nur bis an die Gottheit heran, sondern er ist selbst die Gottheit in eigener Person. So einfach freilich ist diese Aufgabe nicht zu lösen, wie folgende Überlegung zeigt: Das kausalgesetzliche Denken stiftet naturnotwendige Beziehungen zwischen verschiedenen Gegenständen. Welcher Begriffssphäre gehören diese Gegenstände vor der Entstehung ihrer durch das Kausalgesetz bedingten Beziehung an? Sind sie teleologischer oder kausaler Natur? Kausaler Natur können sie nicht sein, weil die kausale Beziehung erst begründet werden soll. Also teleologischer Art? Wie aber kann sich das kausale Denken an Gegenständen vollziehen, die ihre Existenz nur einem Denkfehler verdanken? M. a. W.: Wie kann kausalgesetzliches Denken überhaupt vonstatten gehen, wenn es an den dazu nötigen Gegenständen gebricht, zwischen denen kausale Beziehungen erst geschaffen werden sollen? Und da dieses Kausalgesetz apriorischen, also unendlichen Charakters ist, so müssen doch auch unendlich viele teleologische Gegenstände vorhanden sein, damit sich das unendliche Kausalgesetz

realisieren kann. Man sage nicht, daß auch kausale Gegenstände eine kausale Verknüpfung bilden können. Das ist sicher richtig. Nur darf man nicht übersehen, daß auch kausale Gegenstände, sofern sie eine kausale Neuverknüpfung im Hinblick auf den vorzunehmenden Akt eingehen, ein teleologisches Gefüge bilden. Denn die in Frage stehende Vereinigung bildet stets so lange ein teleologisches Gebilde, bis der in der kausalen Verknüpfung sich aussprechende Zweck erreicht ist. Somit ist die Durchführung des Kausalgesetzes ohne Teleologie eine methodologische Unmöglichkeit.

Wenn ferner Spinoza über jede Einzelerkenntnis das Verdikt ihrer logischen Unzulänglichkeit ausspricht, so hätte er nie und nimmer zu diesem Ergebnis kommen können, wenn er nicht auf Grund teleologischer Erwägungen die Einzelerkenntnis einer Kritik unterzogen hätte. Also gerade für die Abrogation der Teleologie ist er auf teleologische Überlegungen angewiesen. Was also nach Ausscheiden der Teleologie aus der Ökonomie erkenntnistheoretischer Mittel übrig bleibt, ist nichts anderes als das leere Kausalgesetz ohne die leiseste Möglichkeit seiner Anwendung. Die Stufe der Gottheit läßt sich mithin — nach Spinoza — nur durch die kontemplative Erkenntnis erreichen, daß alle Teleologie eine verfehlte Methodik darstelle, die rein intellektuell zu überwinden sei. Wer dächte dabei nicht unwillkürlich an die Lehre Buddhas, nach welcher nicht in der Anwendung des Kausalgesetzes, sondern in seiner Erkenntnis der Weg zur Erlösung gegeben sei. Eine Förderung wissenschaftlicher Kultur läßt sich mit einer solchen Lehre wahrlich nicht vereinigen. Noch weniger ist bei einer solchen Theorie an eine Begründung der Ethik — von der Ästhetik ganz zu schweigen — zu denken. Aber auch die Psychologie kann von dieser Philosophie keinerlei Gewinn erzielen. Denn eine Psychologie ohne Teleologie ist ein völlig unvollziehbarer Begriff.

Nach diesen Erörterungen läßt sich kaum behaupten, daß Spinoza mit seiner Ableitung des Transitorischen aus dem Einzeldenken auf den Beifall kritisch orientierter Philosophen rechnen darf. Denn obgleich für sie das sinnliche Einzeldenken von dem methodologischen Allheitsdenken toto coelo verschieden ist, sofern das erstgenannte Denken nur den historischen Ausgangspunkt des letztgenannten bildet, so sind sie sich doch bewußt, daß auch dem sinnlichen Denken innerhalb der

großen Ökonomie der Methodik ein bestimmter apriorischer Rang unbedingt eingeräumt werden muß. Daher ist für Kantisches Denken das Transitorische ebenso transzendent, wie das Transzendente transitorisch ist, d. h. beide Instanzen fordern sich gegenseitig als die Glieder einer erkenntniskritisch bedingten Korrelation. Unter solchen Voraussetzungen wird die Harmonisierung zwischen Spinoza und Kant eine unerfüllbare Aufgabe bleiben. Nicht minder schwierig ist es, innerhalb Spinozas System selbst eine methodologische Einheit zu erzielen. Welcher Instanz soll die empirisch gewonnene Einzelerkenntnis unterstehen, nachdem sie mit der eigentlichen Substanz, d. h. der göttlichen Erkenntnis nicht in Einklang gebracht werden kann? Oder sollte es zum Wesen der Substanz gehören, daß sie auch nichtsubstantielle Elemente in ihrem Schoße birgt?

Bevor wir diese letzte Frage zur Entscheidung bringen, wollen wir die weiteren Sätze Spinozas in Augenschein nehmen. Spinoza, der sich jetzt der göttlichen Erkenntnis zuwendet, stellt zunächst folgenden Lehrsatz (32) auf: Alle Ideen sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr. Dazu der Beweis: „Denn alle Ideen, welche in Gott sind, stimmen mit ihrem Gegenstand vollständig überein (nach Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils); folglich (nach Axiom VI, Teil 1) sind sie alle wahr.“

Der angerufene Zusatz lautet: „Hieraus folgt, daß die Macht Gottes zu denken seiner wirklichen Macht zu handeln gleich ist, d. h. alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formell folgt, das alles folgt in Gott objektiv aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und in derselben Verknüpfung.“

In diesen Darlegungen ist also zunächst die völlige Kongruenz zwischen Idee und der von ihr repräsentierten Unendlichkeit der Natur hinsichtlich der Ordnung und Verknüpfung der Gegenstände ausgesprochen. Wie sich freilich diese These mit der Psychologie Spinozas verträgt, ist keine leicht beantwortbare Frage. Bekanntlich ist nach dieser Psychologie die Idee eine Wirkungsrelation des Außengegenstandes. Daraus ergibt sich, daß die Idee zum mindesten zeitlich vom Gegenstande differiert, ganz davon zu schweigen, daß sie nur eine „Spur“ des Außengegenstandes bedeutet. Wie kann also dann die Idee mit dem Gegenstande identisch sein? Spinoza hilft sich offenbar mit der Ausflucht über das Problem hinweg, daß bei Gott zwischen dem Sein des Gegenstandes und seiner Per-

zeption durch den göttlichen Geist keine zeitliche Differenz Platz greifen kann, weil ja die Zeit für die göttliche Substanz nicht existiert. Mit welchem Rechte kann man aber dann noch von einer Idee Gottes sprechen, wenn eine Perzeption bei Gott überhaupt nicht stattfindet? Oder wollte vielleicht Spinoza die Identität der Idee mit ihren Gegenständen dadurch rechtfertigen, daß bei Gott — im Gegensatz zum menschlichen Denken — die Idee das Primäre und der Gegenstand das Sekundäre des Erkenntnisprozesses bildet? Das wäre freilich Kantisch gedacht; läßt sich diese Vermutung aber auch aufrecht erhalten? Die Frage muß mit Entschiedenheit verneint werden. Wenn Spinoza prinzipiell die Zeit aus dem Arsenal göttlicher Attribute und Denkmittel streicht, dann kann die Idee weder in einem primären noch in einem sekundären Verhältnis zum Gegenstande stehen. Es bleibt also dabei, daß Spinoza nur von einer absoluten gleichzeitigen Identität zwischen Idee und Gegenstand sprechen kann, keineswegs aber von einer Priorität der Idee gegenüber ihrem Gegenstande. Daß dann die Gottes-Idee mit den Ideen der Gegenstände nur Namens- aber keine Sachgleichheit besitzt, kann kaum bestritten werden. Auch in dieser Hinsicht scheint Maimonides nicht ohne Einfluß auf Spinoza geblieben zu sein.

Nachdem nun Spinoza die Identität der Gottes-Idee mit den Ideen der Gegenstände erwiesen zu haben glaubt, schließt er mit Berufung auf Axiom VI, Teil 1 weiter, daß der Idee Gottes auch unbedingt der Charakter absoluter Wahrheit beizulegen sei, denn nach dem angerufenen Axiom ist jede Idee wahr, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt. Schon aus diesem Axiom geht hervor, daß Spinoza nicht an einen Prioritätswert der Idee denkt, er hätte sonst zum mindesten von einer Übereinstimmung des Gegenstandes mit der Idee sprechen müssen. Es leuchtet allerdings ein, daß dann die These: Die Idee Gottes ist wahr, nichts anderes als eine leere Tautologie ist. Denn wenn a priori Idee und Gegenstand ein und dasselbe darstellen, so bedeutet jene These nur eine Wiederholung der gar nicht anzweifelbaren Identität zwischen Idee und Gegenstand. Oder wollte damit Spinoza eben dem Gedanken Raum geben, daß die Wahrheit nur bei Gott ist, daß aber unterhalb der göttlichen Sphäre die Wahrheit nirgends eine Stätte, ein Dasein hat, sondern nur ein Ziel darstellt, dem die wissenschaftliche Forschung zustreben soll? Das wäre freilich nur dann zutreffend, wenn Spinoza an die Reali-

sierbarkeit dieses untergöttlichen Wahrheitsideals glaubte, so daß schließlich doch eine Annäherung an Gott möglich wäre. Daß dieser Gedankengang jedoch Spinoza völlig fremd ist, ergibt sich schon daraus, daß er den für die Realisation einer Idee notwendigen dualistischen Hintergrund ablehnt. Für Spinoza ist Gott dem Menschen immanent, nicht transzendent; daher gibt es keine Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Wissen, zwischen Gott und Natur; das Wissen ist nur göttlich, oder es gibt überhaupt kein Wissen. Ein allmählicher Aufstieg vom menschlichen Wissen zum göttlichen findet nicht statt, weil das menschliche Wissen angesichts des göttlichen völlig bedeutungslos ist. Gibt es aber dann überhaupt noch Wahrheit, wenn das Wissen, das ja nur göttlich sein kann, kein Ideal mehr kennt, mit dem es sich messen kann? Auch Spinoza sieht ein, daß das göttliche Wissen dann jenseits von Wahr und Falsch steht. Daher führt er in seinem dreiunddreißigsten Lehrsatze aus: Es ist in den Ideen nichts Positives, wegen dessen sie falsch heißen. Der Beweis hierfür lautet: „Verneint man dieses, so nehme man, wenn es möglich, eine positive Art des Denkens an, welche die Form des Irrtums oder des Falschen ausmacht. Diese Art des Denkens kann nicht in Gott sein (nach dem vorigen Lehrsatz). Außerhalb Gottes aber kann sie auch weder sein noch begriffen werden (nach Lehrsatz 15, Teil 1). Daher kann es nichts Positives geben in den Ideen, wegen dessen sie falsch heißen.“

Wir müssen nun zunächst die Frage erheben: Was versteht Spinoza unter „Positives“? Aus den weiteren Ausführungen ergibt sich, daß Spinoza darunter die göttliche allgemeine Erkenntnis im Gegensatz zur menschlichen Einzelerkenntnis im Auge hat. Spinoza behauptet demnach, daß zwei sich widersprechende göttliche Ideen nicht existieren können, weil es offenbar an einer Instanz gebricht, die jenseits der göttlichen Ideen funktioniere. Wo sich dennoch ein solcher Widerspruch scheinbar geltend macht, kann es sich nur um den Kampf einer menschlichen Erkenntnis mit der göttlichen handeln, wobei natürlich die menschliche Idee ohne weiteres unterliegen muß. Von einer Kontrolle, die von der Sinnlichkeit über Verstandesurteile ausgeübt wird, kann natürlich keine Rede mehr sein. Und doch läßt sich auf Schritt und Tritt beweisen, daß Spinoza mit dem sogenannten „gesunden Menschenverstand“, d. h. mit Berufung auf

die Erfahrung operiert. Oder sollte etwa die Erfahrung nur dann zuverlässig sein, wenn sie die göttlichen Ideen bestätigt? Nun ist freilich Spinoza Immanenzphilosoph genug, um das ganze Arsenal der göttlichen Ideen in den menschlichen Verstand zu verlegen. Was bleibt aber dann von der Funktion des menschlichen Verstandes nach Elimination der auf sinnliche Erfahrung sich stützenden Einzelkenntnisse noch übrig? Kann man auf diesem Torso noch eine Logik der Mathematik errichten? Wo es aber keine auf Erfahrung begründete Wissenschaft gibt, da gibt es auch keine Wahrheit, sofern man unter Wahrheit die Aufgabe versteht, die zwischen Sinnlichkeit und Denken bestehende Differenz nicht — auszulöschen, sondern auf ein unendlich kleines Minimum herabzudrücken. Daher ist das Bestreben Spinozas, für die göttliche Idee das Attribut der Wahrheit zu retten, eitel Spiegelfechterei, denn wo keine Gegeninstanz der Wahrheit auftritt, da ist der Begriff der Wahrheit ein idem per idem, ein tautologisches Gepräge.

Das gleiche gilt auch von den übrigen Attributen, die Spinoza in dem folgenden Lehrsatz bespricht (34): Jede Idee, welche in uns absolut oder adäquat und vollkommen ist, ist wahr. Dazu der Beweis: „Wenn wir sagen, es gibt in uns eine adäquate und vollkommenen Idee, so sagen wir nichts anderes (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) als daß es in Gott, sofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee gibt. Folglich (nach Lehrsatz 32 dieses Teils) sagen wir damit nichts anderes, als daß eine solche Idee wahr ist.“ Bevor wir auf den Inhalt dieser Bemerkung näher eingehen, müssen wir zunächst fragen, welches Interesse zwingt Spinoza, den Wahrheitsbegriff zum Mittelpunkt aller übrigen Attribute zu erheben? Spinoza ist sich zweifellos darüber im klaren, daß der Wahrheitsbegriff das Kriterium wissenschaftlicher Forschung ist. Bestreitet nun jemand, daß der menschliche Geist der Wahrheit nahe stehe, so ist auch der wissenschaftlichen Arbeit aller Grund und Boden entzogen. Soll also eine derartige Konsequenz vermieden werden, so muß unbedingt auch dem menschlichen Geiste das Attribut der Wahrheit vindiziert werden können. Erwidert aber jemand: Also gibt es zwei Wahrheiten, eine göttliche und eine menschliche, so läßt sich darauf hinweisen, daß die menschliche Wahrheit nur als göttliche angesehen werden kann, sofern eben Gott das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht.

Also gäbe es doch nur eine göttliche Wahrheit? Das ist nun tatsächlich der Fall. Denn alle Erkenntnisse, die der menschliche Geist gleichsam von außen her gewinnt, sind null und nichtig. Nur wo Gott selbst spricht, d. h. wo er das Wesen des menschlichen Geistes bestimmt, herrscht die Wahrheit, dagegen verschwindet die Wahrheit sofort, wenn die Einzelerkenntnis zu sprechen beginnt. Was wir aber unter göttlicher, d. h. allgemeiner Erkenntnis zu verstehen haben, das setzt Spinoza im sieben- und achtunddreißigsten Lehrsatz auseinander.

Im fünfunddreißigsten Lehrsatze beschließt nun Spinoza seine Theorie von der Wahrheit der göttlichen Idee, indem er, negativ vorgehend, der Einzelerkenntnis die Wahrheit abspricht. Er schreibt: Die Falschheit besteht in einem Mangel an Erkenntnis, welchen die inadäquaten oder verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen.

Der Beweis zu diesem Satze geht von der Überzeugung aus, daß die Falschheit weder in etwas Positivem, noch in einem absoluten Mangel, noch endlich in absoluter Unwissenheit bestehen kann: „Es gibt in den Ideen nichts Positives, das die Form der Falschheit bildet. Im absoluten Mangel aber kann die Falschheit nicht bestehen ... Aber auch nicht in absoluter Unwissenheit ... Sonach besteht sie in einem Mangel an Erkenntnis ...“ Der Beweis ist indirekt, und es bleibt deshalb, wie bei allen indirekten Beweisen die Frage offen, ob der Umkreis der abzulehnenden Möglichkeiten bereits erschöpft sei. In der nun folgenden Anmerkung gibt Spinoza zwei Beispiele dafür, wie wir uns diese mangelhafte Erkenntnis zu erklären haben. Er schreibt: „„... Die Menschen täuschen sich darin, daß sie glauben, sie seien frei. Diese Meinung besteht bloß darin, daß sie ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber, von welchen sie bestimmt werden, nicht kennen. Das also ist die Idee ihrer Freiheit, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hängen vom Willen ab, so sind das Worte, von welchen sie keine Idee haben. Was der Wille ist, und wie er den Körper bewegt, wissen sie ja alle nicht, und diejenigen, welche sich brüsten, es ja zu wissen und einen Sitz und Aufenthalt der Seele aushecken, erregen damit nur Lachen oder Verdruß.

So auch wenn wir die Sonne anblicken, stellen wir uns vor, sie sei etwa zweihundert Fuß von uns entfernt. In dieser Vor-

stellung allein besteht dieser Irrtum nicht, sondern darin, daß wir, während wir sie so betrachten, ihre wahre Entfernung und die Ursache dieser Vorstellung nicht kennen. Denn wenn wir auch nachher erkennen, daß sie mehr als sechshundert Erddurchmesser von uns entfernt ist, so werden wir dessen ungeachtet die Vorstellung haben, daß sie nahe sei. Denn nicht deswegen stellen wir uns die Sonne so nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern deswegen, weil die Erregung unseres Körpers das Wesen der Sonne in sich schließt, sofern der Körper selbst von ihr erregt wird."

Betrachten wir diese Beispiele näher, so müssen wir sagen, daß zunächst das zweite Beispiel es ist, das so recht die Erkenntnistheorie Spinozas zu beleuchten geeignet scheint. Spinoza lehnt bekanntlich jede Teleologie als Anthropologie ab, weil sie eine Verkürzung jener Linie darstellt, die vom perzipierten Körper aus in die Unendlichkeit kausalen Gewebes hineinstrahlt. Denn es ist klar, daß das Inbeziehungsetzen eines Gegenstandes zu unserem endlichen Ich auch eine Verendlichung des Gegenstandes bedeutet, da dieser hierdurch nur einen Ausschnitt aus dem unendlichkausalen Beziehungskomplex bedeutet. Diese Teleologisierung der Außenkörper zieht aber noch eine andere Folge nach sich: der Gegenstand wird damit selbst zu einem Teile des Menschen und dadurch von den gleichen Prinzipien beherrscht, die den menschlichen Körper bestimmen, der Gegenstand wird anthropomorphisiert. Das tritt deutlich im ersten Beispiele hervor. Der Mensch übersieht nicht die Ursachen seiner Handlungen. An die Stelle der ihm unbekannten Ursachen setzt er dann den metaphysischen Begriff des Willens, der eigentlich nur die Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens dokumentiert. Während also im zweiten Beispiele aus der Beziehung zum Menschen heraus die sinnliche Wahrnehmung als letzte Instanz entscheidet, wird im ersten Beispiele die Unmöglichkeit einer sinnlichen Wahrnehmung zum Freibrief metaphysischer Konstruktionen erhoben. Dort handelt es sich also um eine positive, hier um eine negative Wertung der Teleologie. Dort verhält sie sich rein substantiell, hier funktional, sofern aus ihrem Nichtsein ein anderes Sein erschlossen wird. In beiden Fällen also verleitet der sinnlich teleologische Prozeß zu einer Unterbindung jener kausalen Funktionen, die allein eine allgemeine wahre Erkenntnis ermöglichen.

Wie aber, so möchte man im Sinne des Kritizismus fragen, soll man zur reinen Ursachenforschung gelangen, wenn man nicht von der sinnlich teleologisch gefärbten Erfahrung seinen Ausgang nimmt? Gewiß ist es methodologisch verfehlt, aus einem Unbekanntsein der Motive der Handlungen auf das Vorhandensein eines sogenannten „Willens" zu schließen. Liegt aber nicht in der Annahme eines solchen Faktors der Hinweis auf die *Einheit* der Handlung, bzw. der Motivation, die nicht vorhanden *ist*, aber als suppositio relativa vorhanden sein *soll*? Diese Betrachtung ist freilich nur für den möglich, der an eine *Ethik des Sollens als Forderung glaubt*. Für einen Vertreter solcher Richtung beruht dann auch die Annahme eines Willens keineswegs auf der *Undurchsichtigkeit* der die Handlung bestimmenden Motive, sondern auf einem bestimmten Denkverfahren, das die Existenz eines Willens auch dann annimmt, wenn selbst das letzte Motiv der Handlung völlig klar zutage läge. Wer freilich gleich Spinoza die *Teleologie* und damit auch die *Autotelie* als berechtigte erkenntnistheoretische Methoden leugnet, der kann für einen *sittlichen Willen* und damit für den Willen überhaupt keinerlei Verständnis besitzen. Die Frage freilich, ob der sittliche Wille auch *psychologisch* möglich ist, liegt gänzlich außerhalb der Kantischen Denksphäre. Denn der sittliche Wille manifestiert sich nicht in anthroponomischen Formen, sondern in bestimmten apriorischen Obersätzen. Die Erfüllung dieser Sollrelationen bleibt auf alle Fälle ein psychologisches Non liquet, weil im anderen Falle eine psychologische Motivierung und Mechanisierung den Willen zu einer Kausalitätsfrage machen würde, um ihn hierdurch seiner *teleologischen Spezifikation* gänzlich zu berauben. Ließen sich also die Handlungen durch *kausal*wirkende Motive erklären, so würde der *Wille*, der die fehlenden Motive kausaler Natur ersetzen soll, kein Wille mehr sein, denn dessen *Eigenart* ist niemals im Felde der *Kausalität* zu suchen. Was also Spinoza hier unter „Wille" versteht, berührt keineswegs jenes Kantische Gebilde, das in der „Idee der Freiheit" seinen Ursprung und seine methodologische Ableitung gewinnt.

Obgleich nun Spinoza all den Ideen, die auf mangelhafter Erkenntnis beruhen, jedwede erkenntnistheoretische Bedeutung abspricht, so fühlt er doch das Bedürfnis, auch diese Ideen an den Wagen der *Notwendigkeit* zu binden. Er schreibt im sechsunddreißigsten Lehrsatze: *Die inadäquaten und ver-*

worrenen Ideen folgen mit derselben Notwendigkeit wie die adäquaten oder die klaren und deutlichen Ideen. Der Beweis lautet: „Alle Ideen sind in Gott (nach Lehrsatz 15, Teil 1) und sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr (nach Lehrsatz 32 dieses Teils) und adäquat (nach Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils). Daher sind sie inadäquat oder verworren nur insofern, als sie auf den einzelnen Geist von jemand bezogen werden (s. hierüber die Lehrsätze 24 und 28 dieses Teils). Somit folgen alle, die adäquaten wie die inadäquaten mit gleicher Notwendigkeit (nach Zusatz zu Lehrsatz 6 dieses Teils)."

Spinoza ist also gleich Kant der Meinung, daß auch die teleologischen Erkenntnisse an den wahren kausalen Erkenntnissen einen Anteil besitzen, denn in demselben Momente, in dem man die teleologischen Einzelerkenntnisse eine Beziehung zum göttlichen Geiste gewinnen läßt, werden die inadäquaten Ideen zu adäquaten. Ebenso haben ja auch bei Kant die teleologischen Erkenntnisse eine Beziehung zu den kausalen, sofern die teleologischen Phänomene all die kausalen in sich schließen, auf welche die teleologischen hinsteuern.

Und doch ist ein großer Unterschied zwischen beiden Denkern. Bei Kant sind die teleologischen Ideen die notwendigen Durchgangspunkte zu den kausalen, sie haben also ganz bestimmte Funktionswerte, bei Spinoza jedoch bilden alle Einzelerkenntnisse methodologische Entgleisungen, die also nur eine inhaltlich stoffliche Beziehung zu den kausalen Problemen aufweisen, aber keine methodisch funktionale. Die kausale Forschung bedarf zu ihrer eigenen Sicherstellung und Entwicklung keineswegs der teleologischen Einzelerkenntnisse. Was für ein Interesse aber vertritt Spinoza mit seiner Tendenz, auch den Einzelerkenntnissen einen gewissen Notwendigkeitscharakter zu vindizieren? Es ist sicher anzunehmen, daß ihn hierbei nur metaphysische Einheitstendenzen bestimmen. Blieben wirklich die Einzelerkenntnisse isoliert, ohne jedwede Beziehung zur großen nur kausalwirkenden Substanz, so müßte man unbedingt die Existenz zweier Substanzen annehmen, einer wahren und einer falschen. Dann aber entstände die Frage: In welcher höheren Einheit finden die beiden Substanzen ihren einheitlichen Zusammenschluß? Denn dieser Zusammenschluß muß sich vollziehen, wenn Spinozas Pantheismus den Anspruch auf philosophische Einheit erhebt.

Aber man muß dann weiter fragen, ist denn wirklich diese Aporie mit dem Gedanken beseitigt, daß die teleologischen Gebilde an den kausalen partizipieren? Wird dann nicht doch noch die Frage laut werden: Welches Prinzip hat denn die provisorische Zweiheit verschuldet? Spinoza wird erwidern: Der mangelhaft geschulte Intellekt ist die Ursache des Dualismus. Aber sofort wird man entgegenhalten dürfen: Auf welches Motiv ist denn die Differenzierung der Intellekte, ihre Vielheit, zurückzuführen? Setzt nicht auch die Vielheit der psychologischen Phänomene eine Vielheit von Substanzen voraus? Wiederum sind wir also bei jenem Probleme angelangt, an dessen erfolgreicher Lösung die Spinozistische Philosophie sich aufzehrt, an dem schon die Attributenlehre scheiterte, an dem Gegensatzpaare des Einen und Vielen.

Nachdem also Spinoza durch ein Inbeziehungsetzen der Ideen zu den Einzelgeistern eine Modifizierung und Verendlichung der Ideen erreichte, muß er eine Definition für das allgemeine und göttliche Denken ermitteln. Es fällt ihm dies um so leichter, als er sich in diesem Bestreben ebenso wie bei der Differenzierung der Ideen von Momenten bestimmen läßt, die gänzlich in den Kreis Aristotelisch scholastischer Reflexionen fallen. Nach diesen ist für die Vereinzelung und Begrenzung der Ideen — wie bei Spinoza — die sinnliche Erfahrung bzw. deren Objektivation zur Materie maßgebend, während die Differenzierung um so mehr entfällt, je mehr die Ideen ihre Emanzipation von der sinnlichen Erfahrung, bzw. von der Materie durchsetzen. Daher führt Spinoza im siebenunddreißigsten Lehrsatze aus: Das, was allen Dingen gemeinsam ist, und was gleicherweise im Teil wie im Ganzen ist, macht nicht das Wesen des Einzeldinges aus. Dazu gibt Spinoza folgenden Beweis: „Verneint man dieses, so nehme man, wenn möglich, an, es mache wohl das Wesen eines Einzeldinges aus, z. B. das Wesen von B. Es wird also (nach Definition 2 dieses Teils) ohne B weder sein noch begriffen werden können. Dies ist aber gegen die Voraussetzung. Folglich gehört es nicht zum Wesen des B, noch macht es das Wesen eines anderen Einzeldinges aus.“

Es ist freilich seltsam, daß sich Spinoza für die Demonstration seiner These eines so umständlichen Beweisapparates bedient. Ergibt sich denn nicht schon aus der Definition des Einzeldinges jeder Ausschluß irgendeiner Gemeinschaftsbe-

ziehung? Wozu also noch einmal das Prokrustesbett des mathematischen Beweisganges? Die Antwort ist einfach: Spinoza kennt nur eine psychologische, aber keine wertlogische Definition des „Einzelnen“. Psychologisch ist es zweifellos denkbar, daß das Einzelne nicht so scharf umrissen ist, bis es absolut isoliert erscheint. Denn hier besteht die Vereinzelung nur in der Perzeption, weil das erkennende Bewußtsein auf diesen einen Punkt der Perzeption konzentriert bleibt, ohne die Überlegung, daß dieser Perzeptionsgegenstand in tausend andere Kausalmotive eingebettet ist. Jeder neue Erkenntnisprozeß hat also die Fähigkeit, dem perzipierten Gegenstand den Einzelcharakter zu rauben. Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem wertlogisch Einzelnen. Hier sind die Konturen so scharf entwickelt, daß es nichts, gar nichts auf der Welt gibt, mit dem das Einzelne verglichen werden könne. Daher gibt es streng genommen nur ein Einzelnes, d. i. die Substanz selbst, sonst nichts, weil es außerhalb des Substanzbereichs keinen Gegenstand gibt, mit dem sich die Substanz vergleichen ließe. Da nun Spinoza in seiner Philosophie jede wertlogische Einstellung vermissen läßt, ist er nicht in der Lage, eine konzise Definition des „Einzelnen“ zu geben. Wie definiert Spinoza überhaupt das Einzelne? Das Einzelne ist das Gegenteil dessen, was allen gemeinsam ist, und was gleicherweise vom Ganzen wie vom Teile getragen wird. Demnach ist das Einzelne die Exzeption schlechthin, also der gleiche Begriff, den Cohen mit dem Worte „Einziger“ verbindet. Dieser Begriff des Einzigen schließt deshalb alle Gemeinschaft mit anderen Begriffen aus, weil er nur durch die schärfste Ablehnung dieser Gemeinschaft die innigste Beziehung zu ihr gewinnen kann: Der Einzelne für die Gemeinschaft. Daß freilich Spinoza diesen Begriff des Einzelnen nicht im Auge hat, geht schon aus der allgemeinen Erwägung hervor, daß für Spinoza der Begriff der Identität an die Stelle der Korrelativität tritt, daß also die Korrelativität für ihn gar nicht vorhanden ist. Schon aus diesem Grunde verböte es sich, aus der Definition der Gemeinschaft den des Einzelnen zu deduzieren, zumal da nicht von der Gemeinschaft an sich die Rede ist, sondern nur von einer beliebigen, bei der es sich gegenüber dem Einzelnen keineswegs um ein scharfes Entweder-Oder handelt.

Andererseits läßt sich freilich kaum bestreiten, daß aus dem erwähnten Lehrsatz formallogisch das Einzelding als das

direkte Gegenteil der ihm gegenüberstehenden Gemeinschaft angesprochen werden darf. Auf dieser Entgegensetzung beruht auch Spinozas indirekter Beweis, der freilich, wie jeder indirekte Beweis, den Titel eines Beweises nicht verdient. Spinoza beginnt: „Gesetzt das Einzelding wäre mit der Eigenschaft der Gemeinschaft behaftet, dann müßte dieses Einzelding all jene Konsequenzen auf sich nehmen, die in dem Begriff der spezifischen Gemeinschaft enthalten sind.“ Sehr richtig. Wer aber beweist denn die These, daß aus der Gemeinschaft all jene entsprechenden Konsequenzen hervorgehen? Ist hier nicht doch e silentio rein deduktiv und definitorisch das aus dem Begriff der Gemeinschaft gefolgert, was erst aus dem indirekten Beweise gewonnen werden sollte? Eines steht jedenfalls fest: Das Einzelding ist nicht das Einzige schlechthin, sondern nur die Restriktion einer bestimmten Gattung auf das Sinnliche überhaupt. Die hierdurch entstehende Spezifikation der Gattung gilt dann als das „Einzelne“ sc. der Gattung. Die Gattung ist somit gegenüber dem Einzelnen das Allgemeine, weil sie an Sinnlichkeit ärmer ist. Wir stehen sonach inmitten der Aristotelisch scholastischen Begriffstechnik, bei der bekanntlich die obere Grenze der sinnenfreie Gott, die untere die konkretisierte Sinnlichkeit, die Materie, ist. In Übereinstimmung mit dieser Theorie stellt Spinoza den achtunddreißigsten Lehrsatz auf: Das, was allen Dingen gemeinsam und gleicherweise im Teil wie im Ganzen ist, kann nicht anders als adäquat begriffen werden.

Die Richtigkeit dieser These ergibt sich schon aus der Erwägung, daß diejenige Sache der Gottheit am meisten adäquat ist, die sich von den Fesseln der Sinnlichkeit am energischsten zu befreien versteht. Mithin muß das allen Dingen Gemeinsame die Gottheit selbst repräsentieren. Denn das allen Dingen Gemeinsame ist der Körper, und der Körper ist gleich Geist. Man sieht, wie nahe der Aristotelische Intelligibilismus dem Pantheismus steht — sobald die unerschaffene Materie als ein mit dem Geiste identisches Substrat aufgefaßt wird.

Spinoza selbst gibt folgenden Beweis: „Gesetzt, A sei etwas, das allen Körpern gemeinsam ist, und das gleicherweise im Teile jedes Körpers wie im Ganzen ist. Ich sage nun, A kann nicht anders als adäquat begriffen werden. Denn die Idee desselben wird (nach Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils) notwendig in Gott

adäquat sein, sowohl sofern er die Idee des menschlichen Körpers als auch sofern er die Ideen der Erregungen desselben hat, welche die Natur sowohl des menschlichen Körpers als auch der äußern Körper, teilweise in sich schließen. Das heißt (nach den Lehrsätzen 12 und 13 dieses Teils) diese Idee wird notwendig in Gott adäquat sein, sofern er den menschlichen Geist bildet, oder sofern er Ideen hat, welche im menschlichen Geiste sind. Also erfaßt der Geist (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) A notwendig adäquat, und zwar sowohl sofern er sich, als auch sofern er seinen, oder irgendeinen äußeren Körper erfaßt, und A kann auf keine andere Weise begriffen werden."

Der Gang des Beweises ist also folgender: Das Gemeinsame der Dinge erhält durch die von äußeren Körpern veranlaßten Erregungen des menschlichen Körpers seinen Niederschlag in den Ideen des Geistes. Diese wiederum bilden die Substanz des göttlichen Geistes, sofern dieser das Wesen des menschlichen Geistes, bzw. seiner ideenhaften Inhalte ausmacht. Also ist A gleich dem göttlichen Geiste, da es nur durch Gott, d. h. nur adäquat begriffen werden kann. Der Beweis beruht mithin auf der von Spinoza wiederholt variierten Gleichung: Göttliche Ideen = menschliche Ideen = partielle Gemeinschaft zwischen menschlichem und äußerem Körper. Diese Gleichung gilt freilich nur für inadäquate Erkenntnisse, weil ja die auf spezifische Körpererregungen zurückgehenden Ideen nur einen kleinen Ausschnitt jener unendlich vielen Ursachen signalisieren, denen das Einzelding sein Dasein verdankt. Sobald sich jedoch die zwischen menschlichem und äußerem Körper bestehende partielle Gemeinschaft insofern zu einer allgemeinen erweitert, als der äußere Erregungsgegenstand kein singuläres, sondern ein generelles Phänomen bedeutet, muß auch aus der inadäquaten Vorstellung eine adäquate werden, weil ja an Stelle des Einzeldings die unendliche Gesamtheit der kausalen Erregungsmotive getreten ist.

Ob freilich bei dieser Sachlage von einem Neugewinn an Erkenntnissen überhaupt gesprochen werden kann, erscheint mehr als fraglich. Im Grunde besagt doch jede Erzeugung von Erkenntnissen nur die Zurückführung fortgesetzter sinnlicher Erfahrung auf die allgemeinen Denkgesetze, also ihre sogenannte wissenschaftliche Verifikation. Wenn aber von dem erkennenden Bewußtsein nicht das in seiner Komplexion von Denkgesetzen hervortretende Einzelding, sondern das nackte Denkgesetz

selbst erfaßt werden soll, was für ein Erkenntnisprozeß soll dann noch vonstatten gehen? Das Entdecken solch allgemeiner Prinzipien, die sich nicht durch eine eigenartige Verflechtung zu einem neuen Gegenstand zusammengeschlossen haben, ist nichts als eine leere Tautologie, wodurch sich unsere Erkenntnis auch nicht um ein Jota erhöht. Schließlich kann man in diesem Falle auch nicht von einem Entdecken, noch weniger von einem Wiedererkennen sprechen, weil diese allgemeinen Prinzipien nicht auf dem Umwege einer unendlichen Analyse des Einzeldings gewonnen, sondern an die Einzeldinge rein konventionell ontologisch herangetragen werden. Beispielsweise versteht Spinoza unter einem solchen generellen Prinzip die Bewegung (vgl. Beweis zum zweiten Hilfssatz). Dieser Begriff der Bewegung bildet aber keinen integrierenden Bestandteil des Körpers, sondern er wird rein akzessorisch dem Körper, der lange vor der Bewegung sein Wesen gewinnt, beigelegt. Er wird also nicht durch eine Analyse des Körpers erwirkt, sondern durch die kritiklose Verallgemeinerung einzelner Erfahrungstatsachen.

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch den folgenden Zusatz bestätigt: „Hieraus folgt, daß es gewisse Ideen oder Begriffe gibt, die allen Menschen gemeinsam sind. Denn alle Körper stimmen (nach Hilfssatz 2) in manchen Punkten überein, welche (nach dem vorigen Lehrsatz) von jedermann adäquat oder klar und deutlich begriffen werden müssen.“

In diesen Bemerkungen werden also bezeichnenderweise die allen Menschen gemeinsamen Ideen, die wir in Kantischer Sprache apriorisch nennen müßten, nicht aus allgemeinen Vernunfterwägungen abgeleitet, sondern aus einer bestimmten Übereinstimmung aller Körper gewonnen. Das Primäre aller Deduktionen ist also nicht die definitorisch konstruierende Vernunft, sondern das aus der sinnlichen Erfahrung ermittelte Verhalten der einzelnen Körper zueinander. Und wenn nun gar Spinoza noch hinzufügt, daß auf Grund solcher Deduktion eine adäquate Erkenntnis erreicht wird, so kann man sich einen Begriff davon machen, auf wie wenig festem Grunde die Klarheit und Deutlichkeit apriorischen Wissens verankert ist. Denn eine restlose Verallgemeinerung aposteriorischer Erkenntnisse ist niemals etwas anderes als ein Akt konventioneller Willkür, der nicht gerade dadurch idealisiert erscheint, daß er gänzlich auf empirischen Voraussetzungen beruht.

Nachdem nun Spinoza in seinem achtunddreißigsten Lehrsatz die adäquate Erkenntnis nur dann zustande kommen läßt, wenn ihr Objekt das allen Dingen Gemeinsame ist, modifiziert er diese These im neununddreißigsten Lehrsatze dahin, daß eine adäquate Erkenntnis auch dann möglich ist, wenn eine gemeinsame Beziehung nur zwischen dem menschlichen Körper und den ihn erregenden äußeren Körpern besteht. Es handelt sich also hier nicht um eine totale Gemeinsamkeit der Beziehung, sondern nur um eine partielle. Spinoza schreibt: Von dem, was dem menschlichen Körper und einigen äußern Körpern, von welchen der menschliche Körper erregt zu werden pflegt, und das dem Teil eines jeden von diesen Körpern ebenso wie dem Ganzen gemeinsam und eigen ist, davon wird es auch im Geiste eine adäquate Idee geben.

Es ist kein Zweifel, daß dieser Satz nach den voraufgegangenen Erörterungen zunächst befremden muß. Bis jetzt galt als Grundlage der adäquaten Erkenntnis die generelle Allgemeinheit des als Erkenntnisobjekt figurierenden Prinzips. In dieser Behauptung jedoch wird die absolute Allgemeinheit auf eine relative zurückgeführt, wie sie eben nicht in der apriorischen Kausalität, sondern in den teleologisch sich abstufenden Zweckformen zutage tritt. Wie läßt sich diese Divergenz verstehen? Die Antwort liegt auf der Hand. Spinoza verwechselt — wie alle Scholastiker — den Begriff apriorischer Allheit mit dem der aposteriorischen Allgemeinheit. Apriorische Allheit kann nur den autonomen Denkgesetzen und der ethischen Autotelie zugesprochen werden, niemals aber formalen Zweckprinzipien, die nur regulativen, nicht konstitutiven Charakter haben. Denn die regulativen Ideen setzen ja stets den Bestand ihres Materials als gegeben voraus, so daß ihnen nur die Systematisierung des Materials als ihre eigenste Aufgabe zufällt. Bei den Allheitsgesetzen gilt jedoch die These: In und mit der Erzeugung entsteht unmittelbar das Erzeugnis selbst.

Da nun Spinoza diesen Unterschied nicht kennt, muß er auch formalen Zweckbegriffen absolute Apriorität zuschreiben, wodurch eben die absolute Gemeinsamkeit der Beziehungen zwischen menschlichem Körper und Außenkörper der entsprechenden relativen Gemeinsamkeit gleichgesetzt wird.

Wie beweist jedoch Spinoza diese Behauptung? Er schreibt:

„Gesetzt, A sei das, was dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern gemeinsam und eigen ist, und das ebenso im menschlichen Körper wie in jenen äußeren Körpern, und auch im Teil jedes äußeren Körpers wie im Ganzen ist. Von A selbst wird es in Gott eine adäquate Idee geben (nach Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils), sowohl sofern er die Idee des menschlichen Körpers als auch sofern er die Ideen der betreffenden äußeren Körper hat. Man nehme nun an, der menschliche Körper werde von einem äußeren Körper durch das erregt, was er mit demselben gemein hat, d. h. von A. Dann wird die Idee dieser Erregung die Eigenschaft von A in sich schließen (nach Lehrsatz 16 dieses Teils). Folglich (nach demselben Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils) wird die Idee dieser Erregung, sofern sie die Eigenschaft A in sich schließt, in Gott adäquat sein, sofern er von der Idee des menschlichen Körpers erregt ist; d. h. (nach Lehrsatz 13 dieses Teils), sofern er die Natur des menschlichen Geistes bildet. Also (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) ist diese Idee auch im menschlichen Geiste adäquat."

Der Sinn dieser Ausführungen ist folgender: Da zwischen dem „erregenden" Außenkörper und dem menschlichen Körper absolute Gemeinschaft herrscht, so erfährt also der menschliche Geist in seiner Perzeption des von dem Außenkörper erregten menschlichen Körpers keinerlei Modifikation. Sobald jedoch der Geist frei von jeder sinnlichen Beengung ist, repräsentiert er in seiner Unendlichkeit die unendliche Totalität der Körperwelt und erreicht damit den Charakter der göttlichen Substanz überhaupt. Kann jedoch, so muß man hier einwenden, von einer Erregung durch den Außenkörper noch gesprochen werden, wenn der Außenkörper in seinem methodologischen Geltungswerte dem menschlichen Körper völlig homogen ist? Besteht nicht vielmehr das Wesen der Erregung gerade darin, daß der Geist, d. h. die Intelligibilien, von solchen Faktoren berührt werden, die dank ihrer geistesfremden Struktur den reinen Begriffsrelationen direkt diametral gegenüberstehen? Ist es also nicht eine contradictio in adjecto, zu sagen, der Geist wird vom Geist erregt? Man kann sich hier auch nicht darauf berufen, daß in der Welt der Begriffe eine derartige unendliche Abstufung herrscht, die den engeren Umfang des einen Begriffs gewissermaßen als ein Konkretum gegenüber dem Begriff mit weiterem Umfang erscheinen ließe. Denn nachdem Spinoza ausdrücklich betont hat, daß zwi-

schen menschlichem und äußerem Körper die völlig gleiche A-Beziehung herrscht, fällt der Einwand von der unendlich großen Begriffsabstufung in sich selbst zusammen. Demnach wird man gestehen müssen, daß Spinoza seine These: die Gemeinsamkeit der Beziehung zwischen dem menschlichen Körper und einem Teile der Außenkörper entscheide für den adäquaten Charakter der darauf fußenden Erkenntnis, nicht zu beweisen vermag. Eine andere Auffassung scheint sich freilich bei der Betrachtung des nun folgenden Zusatzes zu ergeben, der also lautet: „Hieraus folgt, daß der Geist um so fähiger ist, vieles adäquat zu erfassen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern gemein hat."

Bisher waren wir der Meinung, daß die Homogenität zwischen einem einzigen Einzelding und dem Geiste genüge, um von einer adäquaten Erkenntnis des Einzeldings reden zu dürfen. Denn das dem Geiste adäquate Einzelding läßt dem menschlichen Geiste völlig freien Lauf, die unendliche Totalität der Körperwelt zu begreifen. Dabei ist es also vollständig gleichgültig, ob ein oder mehrere Einzeldinge dem menschlichen Geiste adäquat sind. Gleichwohl behauptet der Zusatz, daß der Geist um so fähiger ist, vieles adäquat zu erfassen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern gemein hat. Demnach muß Spinoza der Ansicht sein, daß das Einzelding völlig isoliert, d. h. ohne Gemeinschaft mit den anderen Körpern adäquat erfaßt werden kann, so daß durch möglichst viele adäquate Perzeptionen das Reservoir der noch übrigbleibenden Körperwelt allmählich ausgeschöpft wird.

Ist jedoch eine solche Auffassung der adäquaten Perzeption selbst im Sinne Spinozas zulässig? Bedingt nicht vielmehr eine einzige wahrhaft adäquate Perzeption die Mitperzeption der noch übrig bleibenden Körperwelt? Hat nicht Spinoza gerade deshalb die physische Perzeption des Einzeldings als inadäquat erklärt, weil sie stets einen abgebrochenen fragmentarischen Erkenntnisprozeß darstellt, der die unendlich vielen Relationen ignoriert, in die jedes einzelne Ding eingebettet ist? Liegt es dann nicht doch näher, die adäquate Perzeption des Einzeldings so aufzufassen, wie dies bei unserer Interpretation der Fall ist, daß nämlich die Assimilierung des Einzeldings mit dem menschlichen Geiste dessen omnipotenter Erkenntniskraft jedes Hindernis aus dem Wege räumt? Und kann man nicht diese Interpretation auch auf den Zusatz ausdehnen: Je mehr durch adäquate Perzeptionen Hindernisse aus dem Wege geräumt werden, desto

größer und elastischer ist auch die Entfaltungsmöglichkeit des menschlichen Geistes? Von diesem Standpunkte aus läßt sich der Zusatz auch so verstehen, daß er mit der von uns dargelegten Auffassung gänzlich übereinstimmt.

Immerhin blieb auch bei unserer Auffassung die Frage ungelöst: Wie läßt sich ein Einzelding adäquat perzipieren, wenn doch die Perzeption eines von seiner unendlichen Gemeinschaft losgelösten Individuums eine Kontradiktion bedeutet? Es scheint nun, als müsse zur Lösung dieses Problems auf eine Unterscheidung zurückgegriffen werden, die Spinoza schon früher einmal in der Frage der Erkenntnis trifft. Spinoza kennt nämlich ein Begreifen von oben und ein solches von unten. Das erstgenannte verhält sich deduktiv, sofern es einen Gegenstand aus den „Intelligibilien", also aus höheren Zweckbegriffen ableitet, während das Begreifen von unten rein empirisch verfährt, sofern es nur einen wertlogischen Ausgleich zwischen dem zur Diskussion stehenden Erfahrungsgegenstande und dem ihm übergeordneten Bewußtsein schaffen will. Dieser Ausgleich muß naturgemäß ein Torso bleiben, weil der in Frage stehende Erfahrungsgegenstand niemals in seiner wahren Struktur erfaßt werden kann. Denn die ins Unendliche hineinreichende Zahl der den Erfahrungsgegenstand konstituierenden Komponenten läßt sich analytisch niemals restlos ausschöpfen. Wenn aber der dem Bewußtsein zu assimilierende Gegenstand nicht vollständig erkannt und fixiert ist, so muß die Assimilation illusorisch bleiben, weil sie ja stets bei einer gründlicheren Erkenntnis des Gegenstandes einer ewigen Korrektur unterworfen bleibt. Eine ganz andere Erkenntnislage entsteht, wenn der Gegenstand von oben her, also aus transzendenten Begriffen auf dem Wege streng formallogischen Schließens gewonnen wird. Hier ist für eine Revision der Erkenntnis schon deshalb kein Raum, weil die Wahrheit der sogenannten höheren Begriffe aus metaphysischen Gründen stets unanfechtbar ist. Fragt sich nur, wie man von solchen rein abstrakten Begriffen aus zum Stande der Empirie gelangen will. Dieses Ziel jedoch muß erstrebt und erreicht werden, wenn die Intelligibilien nicht lose in der Luft schweben, sondern sich als kulturzeugende Kräfte bewähren sollen. Auf alle Fälle aber scheint Spinoza der Meinung zu sein, daß die Deduktion aus höheren Begriffen in umgekehrt proportionalem Verhältnis zur Induktion aus

dem Reiche der Empirie steht: Je mehr Begriffe deduziert werden, desto geringer an Umfang wird die Aufgabe, die empirisch induktiv zu lösen ist. Was deduziert wird, das bedarf nicht der Induktion. Während also bei Kant Deduktion und Induktion als sich korrelativ ergänzende Funktionen streng aufeinander angewiesen bleiben, laufen bei Spinoza beide Funktionen parallel nebeneinander einher, um sich in gegenseitiger Konkurrenz den Rang abzulaufen, wobei freilich zu bemerken ist, daß Spinoza noch Idealist genug ist, um die Deduktion wertlogisch höher als die Induktion einzuschätzen. Da nun beide Operationen ein und dasselbe Gebiet: die unendliche Körperwelt zu bearbeiten haben, so verliert die eine Operation so viel an Erfolgen, als die andere für sich buchen kann. Nun ist aber nach Spinoza die Deduktion produktiver als die Induktion; mithin muß die Induktion stets eine untergeordnete Stellung auch in bezug auf Leistung gegenüber der Deduktion einnehmen.

Dieser sach- und wertlogischen Präponderanz des deduktiven Verfahrens, bzw. der für die Entfaltung der Deduktion notwendigen Oberbegriffe gelten nun die folgenden Lehrsätze:

(40.) Alle Ideen, welche im Geiste aus Ideen folgen, die in ihm adäquat sind, sind gleichfalls adäquat.

Dazu der Beweis: „Natürlich. Denn wenn wir sagen, im menschlichen Geiste folge eine Idee aus Ideen, die adäquat in ihm sind, so sagen wir nichts anderes (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) als daß es im göttlichen Verstande selbst eine Idee gibt, deren Ursache Gott ist, nicht sofern er unendlich ist, nicht sofern er von den Ideen vieler Einzeldinge erregt ist, sondern sofern er nur das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht."

In diesen Worten ist also der Gedanke ausgesprochen, daß es oberste Ideen gibt, die das Recht ihrer Geltung einfach auf Gott zurückführen, dessen absolute Omnipotenz an sich, also ohne weitere Begründung, schon allein durch seine Existenz gegeben ist. Dadurch erhält der Gottesbegriff den Charakter einer obersten Wertmarke, und alle mit dieser Wertmarke versehenen Begriffe stehen jenseits logischer Kritik. Daß sich damit ein völliger Bedeutungswechsel des Spinozistischen Gottesbegriffs vollzogen hat, liegt auf der Hand. Der Gott, der nur noch als Wertetikette für metaphysische Begriffe funktioniert, verliert offenbar jede Art von Beziehung zur empirischen Körper-

welt. Gewiß existiert auch in der Universalienphilosophie ein Verhältnis zwischen obersten Begriffen und empirischen Gegenständen, aber diese Gegenstände stehen entsprechend der von der Universalienphilosophie rezipierten Aristotelischen Begriffstechnik auf der untersten Stufe der Pyramide, von einer Identität zwischen Geist und Körper, wie sie für Spinoza typisch ist, kann absolut keine Rede sein. Hier zeigt sich wieder einmal deutlich, wie wenig von einer systematischen Einheit der Spinozistischen Identitätsphilosophie gesprochen werden kann. Gerade die Anlehnung Spinozas an die Scholastik macht die vielgerühmte Einheit Spinozas, wie sie more geometrico demonstriert wird, zunichte und verrät, daß die Identität da beginnt, wo die Systematik beseitigt ist. Der Satz Spinozas, daß Gott nur insofern oberste Ursache ist, als er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, zerreißt mit einem Schlage das Band, durch welches Geist und Körper unauflöslich aneinander gekittet sind.

Wie dogmatisch und ontologisch Spinoza in der Ableitung der obersten Denkgesetze verfährt, geht noch besonders aus den beiden Anmerkungen hervor, die nunmehr zu Worte kommen. Spinoza schreibt: „Damit habe ich die Ursache der Begriffe dargelegt, welche Gemeinbegriffe (communes) genannt werden, und welche die Grundlagen unseres Schließens sind.“

Worin freilich diese Gemeinbegriffe bestehen, das verrät Spinoza ebensowenig wie sein philosophischer Gewährsmann Aristoteles. Diese Unsicherheit in der Festsetzung der sogenannten primären Intelligibilien muß stets da eintreten, wo nicht das „Bathos der Erfahrung“ also das Sein der Wissenschaft den Boden der transzendentalen Deduktion bildet. Oder sollte etwa Spinoza unter den Gemeinbegriffen die Summe all seiner bisherigen Reflexionen verstehen, die ihn zu einer wertlogischen Auszeichnung der adäquaten Ideen gegenüber den inadäquaten, auf empirischer Basis beruhenden veranlaßten? Der Sinn seiner Ausführungen wäre dann folgendermaßen zu deuten: Die sach- und wertlogische Priorität des Denkens, wie sie in den sogenannten primären Intelligibilien zum Ausdruck kommt, widerspricht durchaus dem durchgehenden Parallelismus zwischen Denken und Natur, den Spinoza aus dem Begriff der Substanz deduziert. Ebendeshalb hat Spinoza im Fortgange seiner Untersuchungen die Sinnlichkeit zu einem untergeordneten Organ der Erkenntnis gegenüber dem Denken herabgedrückt, bis

schließlich die Funktion des Verstandes allein als die adäquate Erkenntnis fördernd angesehen wurde.

Zur Rechtfertigung dieses metaphysischen Umschwungs beruft sich Spinoza auf Gott, d. h. auf eine wertlogisch reichere Instanz, als sie der menschliche Verstand bietet. Entkleidet man diese Instanz ihres metaphysisch ontologischen Charakters, so erhält man die Theorie, daß es oberhalb der menschlichen Denksphäre Begriffe gibt, die einfach postuliert, aber nicht begründet werden können. Sie haben also den Charakter von Fiktionen, ohne jedweden absoluten Objektivitätswert. Aus diesem Grunde ist es auch Spinoza nicht möglich, den Geltungsbereich und die Zahl der Gemeinbegriffe scharf zu umgrenzen. Das geht besonders aus den folgenden Bemerkungen hervor: „Es gibt aber von einigen Axiomen oder Begriffen noch andere Ursachen, welche nach dieser unserer Methode dargelegt zu werden verdienten; denn es würde sich aus ihnen ergeben, welche Begriffe nützlicher sind als alle übrigen, und welche hinwiederum von kaum irgendeinem Nutzen sind. Ferner würde sich daraus ergeben, welche Begriffe allen Menschen gemeinsam sind, welche Begriffe nur von vorurteilsfreien Menschen klar und gründlich erfaßt werden und endlich, welche Begriffe schlecht begründet sind. Außerdem würde sich ergeben, woher jene Begriffe, die man Begriffe zweiter Ordnung nennt, und demzufolge die Axiome, auf die sie sich gründen, ihren Ursprung genommen haben; und noch anderes, was ich beim Nachdenken darüber gefunden. Da ich dies aber für eine andere Abhandlung bestimmt habe, auch um nicht durch allzugroße Weitläufigkeit des Gegenstandes unangenehm zu werden, habe ich vorgezogen, darüber wegzugehen.“

Diese Ausführungen illustrieren deutlich den Herd der Widersprüche, die auf Spinoza lasten. Derselbe Spinoza, der den Begriff der Teleologie nicht weit genug von sich zu entfernen weiß, spricht hier von der Notwendigkeit solcher Begriffe, die „nützlicher sind als die übrigen.“ Wie läßt sich eine solche nach Nützlichkeitsmotiven abgestufte Begriffswelt mit den reinen Kausalitätsideen in Einklang bringen? Und ferner: Wo bleibt der oberste Grundsatz, aus dem die Abstufung zu gewinnen wäre? Wo bleibt das transzendentale Faktum, in dem sich die Welt der Zwecke nach ihren konstitutiven Leistungen zu bewähren hätte?

Spinoza ist ferner der Ansicht, daß sich aus den „anderen Ur-

sachen" Folgendes deduzieren ließe: 1. die allen Menschen gemeinsame Begriffswelt, 2. die nur vorurteilsfreien Menschen gemeinsamen Begriffe, sowie 3. das Kriterium für den Nachweis schlecht begründeter Begriffe. Zweifellos schwebt hier Spinoza eine Art von apriorischer Begründung logischer und ethischer Obersätze vor, denn die Allgemeinheit spielt wenigstens in seinen Ausführungen eine gewisse Rolle. Wie man sich jedoch die Begründung dieser Apriorisierung vorzustellen hat, erfährt man aus den nachfolgenden Sätzen: „Um aber nichts von dem zu übergehen, was zu wissen nötig ist, will ich in Kürze die Ursachen angeben, aus welchen die sogenannten transzendentalen Ausdrücke ihren Ursprung genommen haben, wie „das Seiende", „das Ding", „Etwas". Diese Ausdrücke entstehen daraus, daß der menschliche Körper, weil er beschränkt ist, nicht fähig ist, mehr als eine bestimmte Zahl von Vorstellungen ... zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden. Wird diese Zahl überschritten, so fangen diese Vorstellungen an, sich zu verwirren. Wird aber diese Zahl von Vorstellungen, welche der Körper zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden vermag, erheblich überschritten, so werden alle sich gänzlich untereinander verwirren. Bei diesem Sachverhalt ergibt sich aus Zusatz zu Lehrsatz 17 und aus Lehrsatz 18 dieses Teils, daß der menschliche Geist so viele Körper zu gleicher Zeit deutlich wird vorstellen können, soviel Vorstellungen zu gleicher Zeit in seinem Körper gebildet werden können. Sobald sich aber die Vorstellungen im Körper gänzlich verwirren, wird auch der Geist alle Körper verworren, ohne irgendeine Unterscheidung, vorstellen und sie gleichsam unter einem Attribut zusammenfassen, nämlich unter dem Attribut des „Seienden", des „Dinges" usf. — Es läßt sich dies auch daraus ableiten, daß die Vorstellungen nicht immer gleich kräftig sind und noch aus anderen verwandten Ursachen, die hier nicht auseinandergesetzt zu werden brauchen; denn für den Zweck, den ich hier im Auge habe, genügt es, Eine zu wissen. Denn alle laufen darauf hinaus, daß diese Ausdrücke Ideen bezeichnen, die im höchsten Grade verworren sind."

Was Spinoza hier darbietet, ist also eine Betrachtung über die psychologische Genese der sogenannten transzendentalen Ausdrücke. Die Frage jedoch, was für eine wert- und sachlogische Bedeutung diesen transzendentalen Gebilden für den Aufbau der Wissenschaft zukommt, bleibt gänzlich

außerhalb des Kreises Spinozistischer Reflexionen. Spinoza erblickt in diesen Ausdrücken nur inhaltsleere Abstraktionen der Wirklichkeit, die ihr Dasein einer Schwäche unseres Erkenntnisvermögens verdanken. Welches Interesse hat aber der Geist daran, diese logisch unzulässigen Gestalten immer und immer wieder aufs neue zu bilden, nachdem ihm doch die Verfehltheit solcher Begriffskonstruktionen völlig klar geworden ist? Sollte ihnen nicht doch ein heuristischer Wert zukommen, der in der Entzifferung und Erschließung des Wirklichkeitsgeheimnisses besteht? Sollten diese abstraktiv gewonnenen Gestalten nicht vielmehr die zulässigen und notwendigen Etappen der Fragestellung enthalten, die wir gegenüber dem Problem der Wirklichkeit zu vollziehen haben? Sind sie nicht doch die Abbreviaturen jener unendlichen Wirklichkeitsfülle, die jene Einzelaufgaben zusammenfassend ankündigen, in die das große Allproblem stufenmäßig gegliedert werden muß, um es dem Bewußtsein überhaupt erst als Frage allmählich begreifbar zu machen? Gewiß sind Probleme wie Sein, Ding, Etwas keine sinnlich greifbaren Realitäten wie diese Rose und dieses Pferd. Aber, so muß man fragen, sind denn solche Interjektionsurteile überhaupt eine Erkenntnis? Mit dem Aristotelischen τότε τι kann man erst dann eine Erkenntnis gewinnen, wenn wir die Interjektion einem Gattungsbegriffe unterordnen. Ist aber dann nicht auch schon eine Abstraktion ausgesprochen, die den Boden der Interjektionsurteile verlassen hat? Wenn jedoch die Abstraktion aus dem Urteile überhaupt nicht auszuschalten ist, dann müssen rein formallogisch auch die höchsten transzendentalen Begriffe ihr Recht auf Existenz behaupten dürfen — mögen sie auch, psychologisch betrachtet, ihr Entstehen einer funktionalen Unfähigkeit verdanken, sonst wäre ja unser ganzes wissenschaftliches Denken mit dem Odium einer psychologischen Fehlfunktion behaftet. Einer solchen Auffassung kann sich freilich nur ein Mann wie Spinoza ergeben, dem das Alpha und Omega aller Erkenntnis die Vorstellung ist, während ihm alle Abstraktionen „transzendentaler“ Art nur „Ideen bezeichnen, die im höchsten Grade verworren sind“. Wie wäre es jedoch, wenn solche „Ideen“ überhaupt nicht auf abstraktivem Wege zustande gekommen sind, sondern auf konstruktivem? Wenn sie nur frei entworfene Hilfsmittel der Vernunft darstellen, die nicht ein Abbild der Wirklichkeit, sondern ein Vorbild, oder

genauer, ein Urbild der Wirklichkeit enthielten? Wenn also die Wirklichkeit ein Erzeugnis des Geistes, aber die geistige Welt nicht eine Schöpfung der Wirklichkeit wäre? Müßte dann nicht vielmehr die Welt der Vorstellung so lange eine „verworrene" sein, bis sie sich der Welt der Ideen, der transzendentalen Begriffe angeglichen hätte? Solange man freilich Begriffe wie Sein, Ding, Etwas als abgeschlossene Gegebenheiten auffaßt, muß man sie als logisch verwerfliche Fiktionen verurteilen. Denn je abstrakter der Begriff, desto weiter entfernt ist die Wirklichkeit. Sobald man sie jedoch im Sinne Platos und Kants als Setzungen, als Ziele, als Aufgaben betrachtet und verwendet, bedeuten sie eine erkenntniskritische Solidität, mit welcher keine sinnlose Vorstellung in der Welt zu rivalisieren vermag. Eine solche Umkehr des methodologischen Standpunktes gegenüber Geist und Ding von Spinoza zu verlangen, wäre ein ebenso verfehltes Beginnen, als wollte man Kopernikus in Ptolemäus hineininterpretieren.

Um nun die Richtigkeit seiner Theorie zu erhärten, versucht Spinoza, die Entstehung der transzendentalen Begriffe auf die gleiche Linie wie die Entstehung der Gattungsbegriffe zu stellen. Dieser Versuch ist zweifellos berechtigt. Zeigt er doch genau, daß die methodologische Einstellung in der Bildung beider Begriffstypen ein und dieselbe ist. Wie verhält es sich jedoch mit den mathematischen und physikalischen Begriffen? Sollen auch sie abstraktives Denken voraussetzen? Müßten deshalb auch sie von Geburt an mit einem methodologischen Mangel behaftet sein? Oder gehören sie zu jenem Begriffstypus, der von Spinoza diktatorisch als oberster Begriff angesehen wird? Über all diese Fragen sollen die weiteren Ausführungen Spinozas Aufschluß geben. Er schreibt: „Aus ähnlichen Gründen sind jene Begriffe entstanden, die man Gattungsbegriffe (Universalbegriffe) nennt, wie „Mensch", „Pferd", „Hund" usf.; nämlich weil im menschlichen Körper so viel Vorstellungen, z. B. von Menschen, zu gleicher Zeit sich bilden, daß sie die Vorstellungskraft zwar nicht gänzlich, aber doch so weit übersteigen, daß der Geist die geringen Unterschiede der Einzeldinge (wie die Farbe, die Größe usw. eines jeden) und ihre bestimmte Zahl nicht vorstellen kann, und nur das, worin alle — sofern der Körper von ihnen erregt wird — übereinstimmen, deutlich vorstellt, denn von dieser gemeinschaftlichen Eigenschaft ist der Körper am

meisten, nämlich von jedem einzelnen, erregt gewesen. Dies drückt er mit dem Namen „Mensch“ aus, und diese Eigenschaft legt er den unendlichen einzelnen Menschen bei; denn die bestimmte Zahl der einzelnen kann er, wie gesagt, nicht vorstellen.“

Wiederum nimmt also Spinoza in seinen Darbietungen über die Entstehung der Gattungsbegriffe auf seine gänzlich psychologisch orientierte Theorie bezug, daß die Begriffe nur in der Unfähigkeit des Geistes, die Unendlichkeit aller empirischen Merkmale zu perzipieren, den Grund ihres Daseins haben. Die Begriffe sind dann gleichsam testimonia paupertatis des menschlichen Geistes, der in seiner dauernden funktionalen Minderwertigkeit die auch von Spinoza behauptete Vollkommenheit der Natur ganz gewiß nicht eben glänzend zu bestätigen vermag. Oder sollte Spinoza mit diesen Ausführungen gerade die auf teleologischen Momenten sich aufbauenden Gattungsbegriffe ad absurdum führen wollen? Fast scheint es so, wenn man die weiteren Gedankengänge Spinozas zu dieser Frage betrachtet. Spinoza schreibt: „Es ist jedoch zu beachten, daß diese Begriffe nicht von jedermann auf gleiche Weise gebildet werden, sondern bei jedem wieder anders, je nachdem der Körper von dem betreffenden Ding öfter oder weniger oft erregt gewesen ist; denn je öfter dies der Fall war, desto leichter stellt der Geist das Ding vor und erinnert sich desselben. Menschen z. B., welche öfter die aufrechte Gestalt des Menschen mit Bewunderung betrachtet haben, verstehen unter dem Namen „Mensch“ ein lebendes Wesen von aufrechter Gestalt. Andere dagegen, welche gewohnt sind, am Menschen etwas anderes ins Auge zu fassen, werden eine andere Gattungsvorstellung vom Menschen bilden ... Es ist daher kein Wunder, daß unter den Philosophen, welche die natürlichen Dinge durch die bloßen Vorstellungen der Dinge erklären wollten, so viel Meinungsstreitigkeiten entstanden sind.“

Nach dieser Darstellung scheint Spinoza den Wert der Gattungsbegriffe nicht allzu hoch einzuschätzen, da ja nach seiner Ansicht ihre Apriorisierung unmöglich ist. Wenn über die methodologische Bedeutung dieser Begriffe keine Einheit der Meinungen zu erzielen ist, woher soll dann der Boden für ihren allgemeinen und notwendigen Charakter gewonnen werden? Steht die Sache aber so, dann muß jeder objektive Erkenntniskritiker das methodische Recht dieser Begriffe auf Existenz

bestreiten. Geschieht dies auch bei Spinoza? Dies ist keineswegs der Fall. Spinoza ist nur der Ansicht, daß diese Begriffe von so unsicherer methodischer Herkunft durch weitere Erkenntnismittel ergänzt werden müssen, um sie gebrauchsfähig zu gestalten.

Klingen solche Ansichten nicht gut Kantisch? Ist nicht auch nach Kant und der ganzen kritischen Schule der Begriffsapparat der Teleologie nur eine Vorarbeit für die eigentliche kausale Arbeit mathematisch physikalischer Deduktionen? Gilt indes diese Theorie auch vom Begriff des Menschen? Soll auch er unter physikalisch mathematische Vormundschaft gestellt werden? Wie aber soll diese ihres Amtes walten? Soll auch der Mensch in eine mathematische Formel zerrinnen?

Hier scheiden sich wieder die Wege der Ontologie von denen der Kritik. Wer die Ethik für eine berechtigte und notwendige Geistesdisziplin hält, der kann sich nicht mit Definitionen begnügen, kraft deren der Mensch zu „einem lebenden Wesen von aufrechter Gestalt“ oder einem „lachenden Geschöpf“, oder einem „federlosen Zweifüßler“ gestempelt wird. Denn all diese Bestimmungen reihen den Menschen in jene abhängigen Begriffskategorien ein, die ihr letztes Ziel — in einem Aufgehen in mathematisch kausale Relationen erblickt. Wie aber vermag dann der Mensch seiner ethischen Aufgabe zu entsprechen, die ihn zum obersten Prinzip nicht nur der Teleologie, sondern auch der die Teleologie beherrschenden Kausalität erhebt, wenn der Primat der praktischen Vernunft zur vollen Geltung gelangen soll? Für die Lösung dieser Frage gibt es nur ein Mittel: Der Begriff des Menschen darf nicht abstrahiert werden, sondern er muß auf dem Wege kausalfreier Konstruktion entstehen — genau so, wie die Mathematik selbst einem überkausalen Denken ihr Dasein verdankt.

Nun könnte man freilich einwenden, daß ja auch Spinoza seine Mathematik von einem überkausalen Denken ableitet, sofern er sie aus den primären Intelligibilien hervorgehen läßt. Das ist sicher richtig. Nur darf man nicht übersehen, daß sich das Kantische überkausale Freiheitsdenken in allen Zweigen der Wissenschaft verwirklicht, und daß nur dadurch das Sein der empirischen und deshalb chaotischen Wirklichkeit in ein systematisches Sein der Einheit emporgehoben wird, während bei Spinoza eine ordnungsmäßige Einheit zwischen Teleo-

logie und Kausalität nie zu erreichen ist, so daß schließlich der Mantel pantheistischer Identität nur das Kennzeichen für die mißlungene Einheitsbildung zwischen Mensch und Natur darstellt.

Mit dieser Erörterung sind wir aber bei einem zweiten Fehler Spinozistischer Methodologie angelangt. Dieser Fehler tritt in Spinozas Ansicht über die Entstehung der Gemein- und Gattungsbegriffe deutlich hervor. Spinoza sieht nämlich in den abstraktiv erzielten Definitionen nichts anderes als eine auf Unfähigkeit beruhende vorschnelle Verallgemeinerung der dem perzipierenden Geiste am häufigsten sich aufdrängenden Eigenschaften. Sollte hier aber wirklich nur die Unfähigkeit des Perzeptionsvermögens der maßgebende Grund für die vorschnelle Verallgemeinerung sein? Darf denn der unendlich perzipierende Geist mit dem unendlich deduzierenden, d. h. frei entwerfenden Geist Schritt halten? Wird dieser nicht vielmehr jenem um eine unendlich große Weglänge stets voraus sein? Denn während der perzipierende Geist seine Synthesen bildet, hat der frei entwerfende Geist schon längst wieder neue Gegenstände konstruiert, die sich der synthetisch verfahrenden Perzeption immer aufs neue wieder entziehen. Daher stellt jede perzipierende Synthese ein Fehlverfahren dar; denn während ich glaube, den ganzen Umkreis der analytisch ermittelten Merkmale erschöpft und synthetisch verbunden zu haben, tauchen schon wieder neue Merkmale auf, die ich abermals synthetisch zu bannen suche, ohne jemals den Abschluß zu erreichen. Trotzdem aber kann ich auf diese Arbeit der Synthese nicht verzichten, wenn ich überhaupt nur daran denken will, die unendlich vielen Einzelmerkmale mir begreiflich zu machen. Indem ich jedoch mit Rücksicht auf die ewig neu erscheinenden Einzelmerkmale immer neue perzeptive Synthesen bilde, korrigieren sich diese Synthesen gegenseitig, bis schließlich eine immer größere Annäherung der perzeptiven Synthese an die deduktiv entworfene Einheit stattfindet. Ein absoluter Ausgleich ist freilich bei dem gleichzeitigen Unendlichkeitscharakter der Analyse und der Synthese nicht möglich.

Daraus ergibt sich, daß das irrationale Moment in den Einzelsynthesen, wie sie in den abstraktiv erreichten Begriffen zutage treten, nicht auf eine Unfähigkeit des Geistes, sondern auf die sachliche Differenz zwischen Deduktion und Induktion zurückgeht, und daß daher jede begriffliche Synthese mit

einem hypothetischen Element durchsetzt ist, das die fehlende Wirklichkeit vertreten soll. Sage ich etwa: Das Pferd ist ein vierfüßiges Tier, so habe ich hypothetisch die empirisch nur zu ermittelnde Vielheit in eine Allheit verwandelt. Diese Verwandlung ermöglicht nun die Operation mit dem Inhalt der Begriffe, sie ist gleichsam eine Wertmarke, die so lange ihre Geltung behält, bis eine neue Beobachtung die ursprüngliche Definition korrigiert und zur Bildung eines neuen Gesamturteils auffordert.

Ist dies aber richtig, so birgt auch jede Definition ein überkausales, d. h. freiheitliches Element, das sich stets insofern von der sittlichen Freiheit unterscheidet, als es die Bildung nur rein formaler Verhältnisse ermöglicht. Dadurch aber ist der Weg frei zur Verwendung sittlicher Motive, die zu einer das gesamte All durchwirkenden Funktion leicht erhoben werden können. Hier liegt der Punkt, der es Kant ermöglichte, Welt, Geist und Natur zu einer absoluten widerspruchslosen Einheit zusammenzuschließen. Wer indes, wie Spinoza, die gesamte Teleologie nur als eine verworrene Vorstellung betrachtet, der wird niemals über jenen Zauberschlüssel verfügen, der aus dem Chaos einen Kosmos hervorgehen läßt.

Daß ferner mit der Beseitigung der Teleologie auch die Kausalität und besonders die Mathematik erledigt ist, liegt auf der Hand. Was nützt der Mathematik all ihre sogenannte metaphysische Begründung, wenn ihr zur Betätigung ein Feld zugewiesen wird, das nur den Charakter einer Scheinwirklichkeit aufweist, weil es seine Entstehung einem logischen Fehler verdankt! Mathematik kann nur da walten, wo sie auf Gegenstände Anwendung findet, die sich restlos der mathematischen Einheit zu assimilieren vermögen; daher spricht man auch von einer Entwicklungsmechanik, die dieses Ziel klar zum Ausdruck bringt. Wenn aber der Mathematik die Biologie deshalb als Tätigkeitsfeld versagt wird, weil die Biologie keine Wissenschaft ist, wie kann da die Mathematik ihr eigenes Wesen zur Entfaltung bringen, das in der Zusammenfassung aller Gegenstände zu einer methodischen Einheit besteht? — — —

Schließlich scheint es Spinoza bei seinem psychologischen Skeptizismus selbst bange zu werden. Denn was bleibt noch an Erkenntnismitteln übrig, wenn die Gattungsbegriffe einer solchen im Grunde genommen vernichtenden Kritik anheimfallen? Spinoza fühlt sich deshalb berufen, eine Musterung über die

verschiedenen begrifflichen Mittel anzustellen, was für Erkenntnismittel vorbehaltlos, und welche nur unter bestimmten Bedingungen zu gebrauchen sind. Auf diese Weise hofft er auch den Gemein- und Gattungsbegriffen gerecht zu werden. Er führt deshalb aus:

„Aus allem, was im Vorstehenden gesagt ist, erhellt deutlich, daß wir vieles erfassen und allgemeine Begriffe bilden 1. aus den Einzeldingen, die durch die Sinne verstümmelt, verworren, und ohne Ordnung sich dem Verstand darstellen (s. Zusatz zu Lehrsatz 29 dieses Teils). Daher pflege ich eine solche Auffassung ‚Erkenntnis aus vager Erfahrung' zu nennen; 2. aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir beim Hören oder Lesen von Worten uns der betreffenden Dinge erinnern und gewisse Ideen von ihnen bilden, denen ähnlich, durch welche wir die Dinge vorstellen . . . .

Diese beiden Arten, die Dinge zu betrachten, werde ich künftig Erkenntnis erster Gattung, Meinung oder Vorstellung nennen.

3. endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen von den Eigenschaften der Dinge haben. . . .

Diese Art werde ich Vernunft oder Erkenntnis zweiter Gattung nennen.

Außer diesen zwei Erkenntnisgattungen gibt es, wie ich im folgenden zeigen werde, noch eine andere dritte, welche ich das intuitive Wissen nennen werde. Diese Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge. . . . Wenn z. B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben sind, so sieht jeder, daß die vierte Proportionszahl 6 ist, und das viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältnis selbst zwischen der ersten und der zweiten Zahl, das wir auf den ersten Blick (intuitiv) wahrnehmen, die vierte folgern."

Spinoza entwickelt also hier eine völlige Rangordnung der Erkenntnismittel. Auf der untersten Stufe stehen die Gattungsbegriffe, die ihre Berechtigung an die Perzeption von Einzeldingen knüpfen. Da nun die Einzeldinge ihren Weg durch die die Gegenstände verstümmelnden Sinne nehmen müssen, so ist klar, daß hier die auf solche Weise entstehende Erkenntnis nur als auf „vager Erfahrung" beruhend angesprochen werden kann. Auf der gleichen Stufe stehen auch jene Erkenntnisse, die nicht unmittelbar auf das Sinnenmaterial zurückgehen, sondern

auf jene psychischen „Spuren“, die das Sinnenmaterial repräsentieren. Erkenntnisse solcher Art führen den Titel „Meinung“, „Vorstellung“.

Die Induktion stellt also für Spinoza die niederste Erkenntnisstufe dar.

Nach dieser Stufe folgt die höhere, die Deduktion. Hier handelt es sich um sogenannte adäquate Ideen, die von oben her, also deduktiv gewonnen und dann auf bestimmte Einzeldinge appliziert werden. Die Einzeldinge werden also aus diesen Ideen abgeleitet, sie sind gleichsam deren Schöpfungen.

Auf diese Stufe folgt die höchste, die Intuition. Darunter versteht Spinoza einen Erkenntnisakt, der sich — im Gegensatze zu dem der zweiten Stufe — völlig zeitlos vollzieht. Während nämlich bei der Erkenntnis der zweiten Stufe immerhin eine gewisse Zeitspanne für die Ableitung der Einzeldinge aus den ihnen adäquaten Ideen erforderlich ist, findet hier die Erkenntnis beim „ersten Blicke“ statt.

Das bestimmende Moment der Rangordnung ist also nicht der Geltungscharakter der Erkenntnis, sondern ihre psychologische Genese: Die Induktion ist durch ihre eigenartige Funktionsentfaltung minderwertig gegenüber der Deduktion. Denn nur die Sinne sind trügerisch, nicht aber der sinnenfreie Verstand.

Liegen hier die Verhältnisse, so möchte man fragen, nicht ebenso wie bei Plato und Kant? Darauf ist freilich mit einem entschiedenen Nein zu antworten. Denn Spinoza kann auch bei der Deduktion die Zeit nicht entbehren; während die kritische Deduktion durchaus überzeitlich und überräumlich verfährt. Bei ihr handelt es sich nicht um die Frage des Richtigen oder Falschen, sondern um den sachlichen Geltungswert, der den Deduktionsobjekten zukommt. Gewiß darf auch hier die Frage des richtigen Vollzugs nicht übergangen werden, aber ihre Lösung ist eine transzendentale, keine formallogische oder gar psychologische. Die Deduktion der kritischen Richtung ist richtig erfolgt, sobald sie sich im völligen Einklang mit der Wissenschaft, mit der Erfahrung befindet, sobald sie in der Lage ist, aus den „Fakten“ eine Bestätigung ihrer selbst zu gewinnen und dadurch neue Fakta zu erzeugen. Das ist die einzige Bestätigung für den richtigen Vollzug. Dieses Ziel kann jedoch niemals psychologisch erreicht werden; denn die beste

formallogische oder psychologische Funktion reicht nicht an die Faktizität der Erfahrung heran. So wenig mit der formvollendetsten Grammatik ein Fortschritt des gedanklichen Stoffes zu erzielen ist, so wenig kann mit der besten formallogischen Richtigkeit eine Förderung inhaltlicher Werte erzeugt werden. Das ist eben der zentrale Unterschied zwischen transzendentaler und formallogischer Methode. In der transzendentalen Richtung ergibt sich automatisch aus der rechtmäßig vollzogenen Deduktion die Richtigkeit des formallogischen, bzw. des psychologischen Verfahrens, in der induktiv-psychologischen Methode ergibt sich aber trotz Anwendung der richtigen Methode noch lange nicht der Inhalt der Deduktion.

Obgleich nun bei Kant die Deduktion an erkenntniskritischer Geltung die Induktion weit übertrifft, wird diese doch nicht — wie bei Spinoza — als etwas Verworrenes und Fehlerhaftes bezeichnet, sondern sie wird in den Dienst der Deduktion gestellt, um diese selbst in richtige Bahnen zu lenken. Daher kann die Induktion nicht eine Erkenntnis zweiten Grades sein, weil eine solche ersten Grades ohne sie gar nicht beginnen kann. Aus diesem Grunde gibt es für Kant auch keine unbedingte Abstufung der Erkenntnismittel, weil alle Erkenntnismethoden notwendig aufeinander angewiesen sind.

Es bleibt nur noch übrig, auf den Spinozistischen Begriff der Intuition näher einzugehen. Spinoza schreibt, daß die Intuition im Gegensatz zur Deduktion völlig zeitlos vonstatten gehe, da beim „ersten Blick", also unmittelbar, das Gesetz der Vernunft, resp. die adäquate Idee ihrer eigenen Realität in den Erscheinungen inne werde. Diese Abhängigkeit der Erscheinung von den Vernunftkategorien bedarf mithin gar nicht erst der menschlichen Operationen zur Kenntnisnahme, sondern sie ist eo ipso gegeben, weil die Erscheinungen nur die Ausprägungen der Vernunft a priori darstellen. Bevor der Mensch von den Erscheinungen Kenntnis nimmt, sind sie bereits mit dem Geiste der Idee durchtränkt. Diese Apriorität der Erscheinungen hat nun offenbar auch Spinoza im Auge, wenn er in seinem Beispiele darauf hinweist, daß in den Zahlen 1, 2, 3 das Proportionalverhältnis von 6 so fest verankert ist, daß man sich jede weitere logische Betrachtung ersparen kann. So wäre also doch die Intuition nicht mit der Spinozistischen, wohl aber mit der eigentlichen kritischen Deduktion identisch.

25*

Eine genauere Untersuchung überzeugt uns freilich bald vom Gegenteil. Sie zeigt sofort, daß bei Spinoza zwischen Deduktion und Intuition nur ein gradueller, kein genereller Unterschied ist; denn auch für die Intuition ist bei Spinoza die Zeit, und zwar die empirische nicht zu entbehren. Spinoza sagt zwar, beim „ersten Blicke“ träte die Abhängigkeit der Erscheinung von der Idee unmittelbar hervor, aber — es bedarf doch eines Blickes, und wenn auch nur des ersten und einzigen, um das Phänomen als ein konkretisiertes Noumen zu erkennen. Hier gilt also die Devise: Ohne psychologisches Erkennen keine Sicherheit für die restlose Abhängigkeit der Erscheinung von der Idee. Das ist ein Standpunkt, der dem Kantischen Denken diametral gegenübersteht. Auch wenn niemals diese psychologische Funktion des Nacherkennens jener Abhängigkeit vonstatten ginge, würde sie für Kant erwiesen sein, aus dem einfachen Grunde, weil die Idee als solche ohne ihre Anwendung auf die Erscheinungen ein logischer Nonsens wäre. Daher kann ich nicht sagen: Die Erkenntnis ist unmittelbar gegeben, sondern die Erscheinung ist mit der Idee unmittelbar gesetzt. Daß Spinoza unter der Intuition bei aller Zeitlosigkeit doch an ein zeitlich bestimmtes Denken, also an ein psychologisches denkt, geht besonders aus dem bereits zitierten Satze hervor: „Diese Gattung des Erkennens schreitet (sic) von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge.“

In diesem Satze leuchtet das Kernproblem unserer Diskussion mit aller Deutlichkeit hervor. Spinoza unterscheidet darin die adäquate Idee des formalen Wesens einiger Attribute von der adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge. Man könnte ebensogut sagen, er unterscheidet zwischen der Idee der Idee und der Idee der Dinge. Von der Idee der Idee muß man — bei der Intuition — zu der Idee der Dinge in der Erkenntnis fortschreiten. Die Idee als solche kann also auch ohne Bezug zu den Dingen existieren. Sie ist ein völlig sich selbst genügender Begriff. Sie kann Objekt und Subjekt sein. Die Intuition macht aus dem Objekt ein Subjekt — auf dem Wege logischer Forschung. Ist dies noch die Idee Kants, die mit den Phänomenen in engstem Zusammenschluß korrelativ verbunden ist? Wo die Idee eine solche von den Erscheinungen unabhängige Stellung einnimmt, wie dies bei Spinoza der Fall ist, da kann

man von einem Fortschreiten nach oben und nach unten sprechen. Nie und nimmer ist dies im Kritizismus möglich, wo die Idee weder Subjekt noch Objekt ist, sondern zu ihrem Objekte in einem absolut unlösbaren Verhältnis steht. Daher verbietet es sich auch, bei Kant von einer Idee der Idee zu sprechen — weil es eine Idee als solche im absoluten Sinne niemals geben darf. Nur wer die fruchtreichen Felder der Ontologie beschreitet, mag von solchen Idee-Objekten sprechen. So läßt es sich begreifen, daß der Weg von Spinoza zu Fichte, Schelling und Hegel bedeutend kürzer ist, als der zu Kant und seinen Nachfolgern.

In zwei bestimmten Lehrsätzen sucht nun noch Spinoza das Verhältnis der ersten zur zweiten Gattung besonders eindringlich zu machen. Er schreibt (41): Die Erkenntnis erster Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die zweiter und dritter Gattung aber ist notwendig wahr.

Der Sinn des Satzes ist: Die erste Gattung liefert zweifelhafte Erkenntnis, die zweite Gattung nur wahre und notwendige. Die Induktion ist die Ursache von Fehlschlüssen, die zweite und dritte Gattung bleiben von solchen Folgen völlig verschont, weil die Deduktion unfehlbar ist. Dem entspricht auch der Beweis: „Zur Erkenntnis erster Gattung, sagten wir in der vorigen Anmerkung, gehören alle jene Ideen, welche inadäquat und verworren sind. Daher ist (nach Lehrsatz 35 dieses Teils) diese Erkenntnis die einzige Ursache der Falschheit. — Zur Erkenntnis zweiter und dritter Gattung, sagten wir weiter, gehören jene Ideen, welche adäquat sind. Folglich (nach Lehrsatz 34 dieses Teils) ist sie notwendig wahr.“

Wir möchten hier die Frage stellen: Wenn die erste Gattung Ursache falscher Erkenntnis ist, weshalb wird sie dann überhaupt vollzogen? Diese Frage erscheint um so berechtigter, als bei Spinoza die Sinneswahrnehmung keineswegs die Voraussetzung des Verstandes ist, sondern völlig isoliert steht und nicht — wie bei Kant — auf eine Verifizierung durch den Verstand hoffen kann. Spinoza könnte freilich erwidern, daß eine derartige Fragestellung im Widerspruch zu seiner philosophischen Erkenntnis stände, die jede teleologische Wendung als denkfremd ablehnt. Wie aber, so möchte man weiter fragen, verhält es sich dann mit jenem von Spinoza behaupteten psychophysischen Parallelismus, demzufolge das Denken ebenso die Sinnlichkeit widerspiegelt wie die Sinnlichkeit das Denken? Müßten

bei dieser Sachlage nicht Deduktion und Induktion sachlogisch äquivalent sein? Auf diese Frage muß Spinoza die Antwort schuldig bleiben, weil sich eben die Aristotelische und mittelalterliche Universalienphilosophie mit dem rein kausal bestimmten Parallelismus nicht vereinigen läßt. Wenn Spinoza gleichwohl bei seiner Begriffsgliederung verharrt, so geschieht dies deshalb, weil sonst die weitere Entwicklung seiner Philosophie nicht möglich ist, wie dies die folgenden Lehrsätze begreiflich machen.

Spinoza führt aus (42): Die Erkenntnis zweiter und dritter Gattung, nicht die Erkenntnis erster Gattung, lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden. Dazu der Beweis: „Dieser Lehrsatz erhellt von selbst. Denn wer zwischen dem Wahren und Falschen zu unterscheiden weiß, muß eine adäquate Idee des Wahren und Falschen haben; d. h. (nach der zweiten Anmerkung zu Lehrsatz 40 dieses Teils) er muß das Wahre und Falsche nach der zweiten oder dritten Erkenntnisgattung erkennen."

Man möchte fragen: Wenn das alles so selbstverständlich ist, weshalb sah sich dann Spinoza veranlaßt, den vorigen Lehrsatz quasi zu wiederholen? In Wahrheit ist es jedoch gar nicht selbstverständlich, und der ganze Satz offenbart uns nur die Verlegenheit, in der sich Spinoza gegenüber dem Wahrheitsprobleme befindet. Es handelt sich dabei um Folgendes: Spinoza behauptet, daß nur die zweite und dritte Gattung notwendig wahre Erkenntnisse zu erzeugen vermögen. Was für ein Kriterium steht aber dem Geiste zur Verfügung, um diese Erkenntnisse auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen, auf daß die Erkenntnisse zweiter und dritter Gattung von der Erkenntnis erster Gattung geschieden werden können? Muß es nicht jenseits dieser Gattungen eine oberste Entscheidungsinstanz geben, die die neu gewonnenen Erkenntnisse unter die einzelnen Gattungen rubriziert? Es läßt sich freilich erwidern, das richte sich nach den Bewußtseinsorganen, mittels deren der Erkenntnisprozeß vonstatten geht, je nachdem die Induktion oder die Deduktion Verwendung findet; enthüllen doch diese Erkenntnismittel ganz automatisch den Wert ihrer Erzeugnisse. Indessen kann dieser Einwand wenig besagen. Denn es handelt sich jetzt nicht um die Schöpfung von Erkenntnissen, sondern um die vergleichende Beurteilung der Erkenntnisse, und es gilt nach wie vor die

Frage: Was für eine höhere neutrale Instanz ist vorhanden, um hier zwischen den verschiedenen Erkenntnistypen zu wählen und zu werten? Und ferner: Bedarf es dann nicht auch einer nächsthöheren Instanz, die den richtigen Vollzug prüft, den die neutrale Oberinstanz bewirken soll und so fort ad infinitum? Für Kant ist freilich eine solche Problemstellung hinfällig, weil für ihn die Wahrheit der Erkenntnis in ihrer die Wissenschaft fördernden Kraft besteht: Die Realität der Idee bekundet sich in der Fähigkeit der Realisation, die Erzeugung ist das Erzeugnis. Für Spinoza jedoch, dem jedwede transzendentale Einstellung fehlt, muß das Wahrheitsproblem eine ganz besondere Bedeutung besitzen. Den Niederschlag seiner Reflexionen über diesen Punkt haben wir offenbar im dreiundvierzigsten Lehrsatze zu erblicken: Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.

Spinoza stellt also in diesem Satze die Behauptung auf, daß das erkennende Bewußtsein während der Ausübung seiner spezifischen Funktion gleichzeitig auch eine reflektorische Tätigkeit ausübt, um sich als Selbstbewußtsein zu prästieren: Es erkennt und weiß, daß es erkennt. Worauf stützt Spinoza diese Behauptung? Stehen ihm etwa transzendentale Fakta zur Verfügung, in deren Aufbau das zwei Funktionen tragende Bewußtsein sich als wirksam erweist?

Spinoza begründet seine These mit folgenden Worten: „Eine wahre Idee in uns ist eine solche, welche in Gott, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, adäquat ist (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils). Gesetzt also, es gibt in Gott, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, eine adäquate Idee A. Von dieser Idee muß es in Gott notwendig ebenfalls eine Idee geben, welche sich auf Gott auf dieselbe Weise bezieht, wie die Idee A (nach Lehrsatz 20 dieses Teils, dessen Beweis ein allgemeiner ist). Aber von der Idee A wird angenommen, daß sie sich auf Gott bezieht, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird. Folglich muß sich auch die Idee der Idee A auf dieselbe Weise auf Gott beziehen; d. h. (nach demselben Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) diese adäquate Idee der Idee A wird in eben dem Geiste sein, welcher die adäquate Idee A hat. Daher muß, wer eine adäquate Idee hat, oder (nach Lehrsatz 34 dieses Teils) wer

ein Ding wahrhaft erkennt, zugleich eine adäquate Idee, oder eine wahre Erkenntnis seiner Erkenntnis haben; d. h. (wie von selbst einleuchtend) er muß zugleich dessen gewiß sein.“

Der Gang dieses Beweises, der sich durchaus im *metaphysischen* Geleise bewegt, ist folgender: Hat der menschliche Geist eine adäquate Idee A, so heißt dies nichts anderes als daß *Gott*, sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, im Besitze dieser Idee ist. Nun aber besagt der zwanzigste Lehrsatz, daß Gott auch unmittelbar, also nicht nur auf dem Umwege des menschlichen Geistes, diese Idee besitzt, weil ja zwischen der menschlichen und göttlichen Welt ein ursächliches Verhältnis besteht: Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen. Somit hat Gott zwei Ideen von A. Das eine Mal besitzt er die Idee, sofern er sich mit dem menschlichen Geiste *identifiziert*, das andere Mal, sofern er den menschlichen Geist ebenso als Ursache des göttlichen betrachtet, wie der Körper Ursache des Menschen ist. Es ist also in Gott die *Idee A als* solche vorhanden und gleichzeitig als *Idee der Idee A*. Von *Gott* also läßt sich auf alle Fälle behaupten, daß er eine wahre Idee hat, und daß er zugleich *Kenntnis* von diesem Besitze gewinnt. Wie steht es aber mit dem *Menschen*? Gilt auch für ihn diese Sachlage? Spinoza erwidert: Die Idee A konnte nur dadurch als adäquat gelten, daß sie sich auf Gott bezieht, also im menschlichen Geist ihren Sitz hat. Soll nun auch die Idee der Idee A als *adäquat* gelten, so muß auch sie sich auf Gott beziehen, d. h. ebenso wie die Idee A im menschlichen Geiste vorhanden sein. *Wie also der Umweg über den Menschen Gott zum Besitzer der Idee macht*, so *erhebt der Umweg über Gott den Menschen zum Besitzer der Idee der Idee.*

Sollte diese Ansicht für Spinoza der Weisheit letzter Schluß sein, so müßte man wirklich sagen, daß Spinozas System mit derartigen Reflexionen den Todesstoß erhält. Zunächst muß man darauf hinweisen, daß mit metaphysischen Betrachtungen, auch wenn sie bündig sind, das *Wahrheitsproblem* nie und nimmer gelöst werden kann; denn der *Lehrsatz* Spinozas spricht von der *unmittelbaren*, d. h. empirisch wahrnehmbaren Gewißheit des *Bewußtseins des Bewußtseins*, während der Beweis nur die allgemeine *theoretische* Richtigkeit im Auge hat. Oder will sich etwa Spinoza zu der These bekennen, daß alles,

was prinzipiell erwiesen ist, unmittelbar auch empirisch in Erscheinung tritt? Das würde doch eine Identität von Deduktion mit Induktion ergeben, die niemand so scharf bekämpft wie Spinoza. Diese Lücke seiner Beweisführung fühlt Spinoza selbst, denn nachdem er den allgemeinen Beweis für seinen Satz erbracht zu haben glaubt, fügt er hinzu: „d. h. (wie von selbst einleuchtend) er muß dessen gewiß sein.' Wir hatten schon wiederholt Gelegenheit, festzustellen, daß immer, wenn Spinoza von Selbstverständlichem, Selbsteinleuchtendem spricht, das Verständnis und die Erleuchtung niemals in so weitem Felde waren, als gerade an der behaupteten Stelle. Denn die empirische Ausmünzung einer generellen Theorie ist niemals unmittelbar einleuchtend oder selbstverständlich. Die empirische Verwertung ist stets auf die Überlegung angewiesen, ob sich der Einzelfall unter das Allgemeine so ohne weiteres subsumieren läßt oder nicht. Immer muß die Frage gelöst werden, ob das Einzelne zur Gattung des Allgemeinen gehört. Hier handelt es sich um die Frage der unmittelbaren Gewißheit, für die in keiner Weise der Beweis erbracht ist. Ich mag noch so sehr von der Tatsache überzeugt sein, daß der Begriff der Idee der Idee logisch zulässig ist, ich werde trotzdem im empirisch einzelnen Fall keineswegs unmittelbar dessen gewiß sein, daß ich eine Idee der Idee besitze.

Gehen wir nunmehr zum Inhalt des Beweises über, so kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß hier wieder einmal der dialektische Schein über die schlichte Wahrheit triumphiert. Was sich freilich Spinoza dabei gedacht hat, läßt sich kaum ermitteln. Spinoza schiebt wie auf einem Schachbrette die Figuren Gott und Mensch hin und her, je nachdem er ihre Vereinigung oder ihre Trennung für vorteilhaft erachtet. Will er die Idee A in Gott lokalisieren, dann werden Gott und Mensch derartig zusammengerückt, daß sie eine unlösbare identische Einheit bilden. Will er die Idee der Idee in Gott begründen, so werden die Begriffe Mensch und Gott soweit als möglich auseinandergerissen, um dann schließlich für die Lokalisierung der Idee im Menschen so nahe wie möglich aneinandergerückt zu werden.

Zuletzt scheint Spinoza selbst von der Durchschlagskraft seiner Beweisführung nicht besonders überzeugt zu sein; er sieht sich deshalb gezwungen, seinen Beweis durch folgende Begrün-

dung zu ergänzen. „In der Anmerkung zu Lehrsatz 21 dieses Teils habe ich auseinandergesetzt, was die Idee einer Idee ist." Was meint Spinoza mit dieser Bemerkung? Sehen wir uns die angerufene Anmerkung genauer an. Sie bezieht sich auf den Satz: *Diese Idee des Geistes ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste vereinigt, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist.* Der Wortlaut der Anmerkung ist folgender: „Dieser Satz wird weit deutlicher aus dem, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 7 dieses Teils gesagt ist, eingesehen. Denn dort haben wir gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. der Geist und der Körper eins und dasselbe Individuum ist, welches bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird. Darum ist die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches unter einem und demselben Attribut, nämlich des Denkens begriffen wird. Daß die Idee des Geistes und der Geist selbst in Gott vorhanden, folgt sage ich, mit derselben Notwendigkeit aus derselben Fähigkeit des Denkens. Denn tatsächlich ist die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee nichts anderes als die Form der Idee, sofern diese als Daseinsform des Denkens, ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird. Denn sobald jemand etwas weiß, weiß er eben damit, daß er dieses weiß; und zugleich weiß er, daß er weiß, was er weiß; und so ins Unendliche."

Unter der Idee der Idee versteht also Spinoza die Form der Idee, und wie es keinen Gegenstand und keinen Inhalt ohne Form geben kann, so kann es auch keine Idee ohne eine Idee dieser Idee geben. Nun aber gilt das gleiche auch von der Form als Idee; also gibt es eine Idee der Idee der Idee usf. ad infinitum. Mit dieser Annahme wäre also gleichfalls die Wahrheit des dreiundvierzigsten Lehrsatzes bewiesen. Weshalb aber bemüht sich Spinoza, dem Beweis, bzw. der Anmerkung zum einundzwanzigsten Lehrsatz einen neuen Beweis ergänzend zur Seite zu stellen? Weil offenbar die Anmerkung noch weniger überzeugend wirkt als der Beweis zu unserem obigen Satze.

Spinoza sieht in der Idee der Idee die *Form* der Idee: Erkennt man den Inhalt, so erkennt man ohne weiteres die *Form*, weil Inhalt ohne Form nicht denkbar ist. Kann aber diese Theorie als stichhaltig gelten? Sie ist es weder *sachlogisch* noch *psychologisch*. Sie ist es nicht *sachlogisch* — weil für den Erkenntniskritiker gerade die *Form* als der Inbegriff aller konsti-

tutiven Kategorien den eigentlichen Inhalt bildet, und so mit der Zerstörung der Form auch der Inhalt entschwindet. Sie ist es nicht psychologisch — weil die Perzeption der Form stets einen neuen Erkenntnisakt erfordert, der eben dann nicht den Inhalt der Form, sondern die Form des Inhalts als neu zu perzipierenden Inhalt ansieht, so daß zwischen Form und Inhalt, erkenntnistheoretisch gesehen, überhaupt keinerlei Beziehungen mehr bestehen. Aber auch psychologisch entfällt jede Gemeinschaft zwischen Form und Inhalt. Wird nämlich die Form als solche perzipiert und bildet sie deshalb, wie soeben entwickelt wurde, für das begreifende Bewußtsein einen neuen Inhalt neben dem anderen alten, so bedarf es auch eines neuen psychischen Aktes, weil zwei verschiedene Inhalte unmöglich von ein und derselben psychischen Funktion bearbeitet werden können. Nur auf dem Boden transzendentaler Methodologie können zwei verschiedene Inhalte ein und denselben Bewußtseinsakt erfüllen, weil beide Gegenstände in korrelative Beziehung zueinander treten. Daß aber Spinoza in der in Rede stehenden Frage nicht einen transzendentalen Standpunkt einnimmt, geht schon aus der Fichteschen Wendung hervor, wonach man an ein Bewußtsein des Bewußtseins zu denken habe.

Offenbar ist Spinoza auch von dieser Beweisführung nicht befriedigt, denn er fährt in seiner Anmerkung zum 43. Lehrsatze fort: „Es ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß der vorige Lehrsatz an sich einleuchtend genug ist. Denn jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß eine wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt. Eine wahre Idee heißt auch nichts anderes als: ein Ding vollständig und bestens erkennen. Dies kann sicherlich niemand bezweifeln; es müßte denn sein, daß er glaubt, eine Idee sei etwas Stummes, wie ein Gemälde auf der Tafel und nicht eine Form des Denkens, also das Erkennen selbst. Und, frage ich, wer kann wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher das Ding erkennt? Das heißt: Wer kann wissen, daß er über ein Ding Gewißheit hat, wenn er nicht vorher über dieses Ding Gewißheit hat? Was kann es ferner Klareres und Gewisseres geben, um als Norm der Wahrheit zu dienen, als eine wahre Idee? — Wahrlich, so wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm von sich selbst und von dem Falschen.“

Beim ersten Blick auf diese Zeilen ist man abermals versucht, in Spinoza den Vertreter kritischer Gedankengänge zu erkennen; denn er bekundet hier nichts anderes als die Souveränität des Denkens: Das Denken als solches ist berechtigt, den Begriff der Wahrheit zu bestimmen, weil es oberhalb des Denkens keinerlei Instanz mehr gibt, vor der das Denken Rechenschaft ablegen könnte. Hat also das Denken einer Idee den Wahrheitscharakter zugesprochen, so gibt es keinerlei Berufung gegen dieses Urteil. Es fragt sich nur, was für ein Denken Spinoza hier im Auge hat?

Gehen wir die einzelnen Definitionen durch, die Spinoza für den Wahrheitsbegriff bietet: 1. „Eine wahre Idee haben heißt auch nichts anderes als ein Ding vollständig und bestens erkennen.“ Wir richten sofort an Spinoza die Frage: Wann ist ein Ding vollständig und bestens (die relative Bezeichnung „bestens“ ist lehrreich) erkannt? Was für ein Maßstab steht uns für die Beantwortung dieser Frage zur Verfügung? Spinoza erwidert zunächst: „Das Erkennen selbst.“ Wie ist diese Antwort zu verstehen? Der Kritizismus würde sagen: Wenn sie das Erkennen ermöglicht, oder noch genauer, wenn die Idee keine abgeschlossene Gegebenheit darstellt, sondern einen unabschließbaren Prozeß: Das Erkennen ist die Erkenntnis. So bedeutet etwa die Gottesidee nichts anderes als die „ewige Ungrundlegung“ unseres sittlichen Handelns oder die ewige teleologische Grundlegung in der Betrachtung kausaler Relationen. Die weiteren Ausführungen Spinozas sprechen allerdings nicht für eine solche kritizistische Interpretation. Spinoza schreibt: „Und, frage ich, wer kann wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher das Ding erkennt?“ Die in dieser Frageform sich kundgebende Definition besagt also, daß ein Ding erkennen das Erkanntsein dieses Dinges voraussetzt. Diese Auffassung unterstreicht Spinoza noch durch folgende Worte: „Das heißt: Wer kann wissen, daß er über ein Ding Gewißheit hat, wenn er nicht vorher über dieses Ding Gewißheit hat? Was kann es ferner Klareres und Gewisseres geben, um als Norm der Wahrheit zu dienen, als eine wahre Idee? — Wahrlich, so wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm von sich selbst und von dem Falschen.“

Soll man hier nicht annehmen, daß sich Spinoza rein tautologischer Wendungen bedient, so bleibt nur der Ausweg übrig,

daß sich Spinoza auf eine Art prästabilierter Harmonie beruft, derzufolge mit jeder Erkenntnis eines Dinges die Idee dieses Dinges auf rein deduktivem Wege parallel einhergeht. Diese deduktiv ermittelte Idee würde gleichzeitig das Kriterium für den Wahrheitsgehalt des erkannten Dinges abgeben.

Bei näherer Betrachtung jedoch sieht man sofort die innere Unmöglichkeit dieser Interpretation. Das erkannte Ding ist nämlich in unserem Falle die Idee selbst, also müßte, um den Wahrheitsgehalt dieser „wahren Idee" zu prüfen, jenseits der erkannten Idee eine Schicht Ideen höherer Ordnung sein, die mit der Reihe erkannter, d. h. deduzierter Ideen parallel geht. Selbstverständlich müßte dann mit den Ideen höherer Ordnung, sobald diese zum Gegenstand der Erkenntnis erhoben werden, eine Schicht zweiter Ordnung parallel einhergehen und so ad infinitum: Man sieht, Spinoza kommt auf eine Theorie hinaus, die er ja gerade erst im dreiundvierzigsten Lehrsatze unter Beweis gestellt hat. Oder sollte jetzt die metaphysische Diktatur den Beweis ersetzen? Die Frage läßt sich nicht ohne weiteres verneinen, da Spinoza wiederholt an metaphysische Voraussetzungen appellierte, wenn ihm der sachlogische Atem ausging. In diesem Falle jedoch scheint Spinoza mehr von intuitiven Reflexionen auszugehen, die freilich gerade in der Verwendung, die ihnen hier zuteil wird, sich selbst ad absurdum führen werden. Aber sei dem wie ihm wolle, ob metaphysisch oder intuitiv oder deduktiv — auf alle Fälle wird niemand behaupten wollen, daß die in Frage stehenden Ausführungen Spinozas auch nur den Schimmer eines logisch geschlossenen Beweises involvieren. Das Wahrheitsproblem ist und bleibt bei Spinoza die crux interpretum. Hier scheitert sein System, weil der Wahrheitsbegriff auf Pantheismus und Identitätsphilosophie eine Anwendung überhaupt nicht zuläßt. Wie kann man bei einer Philosophie von Wahrheit sprechen, wo alles den gleichen und akzentlosen logischen Sachwert aufweist, wo im Grunde jede Art von Differenzierung dem Prinzip des Systems zuwiderläuft?

Daß Spinoza freilich von der Durchschlagskraft seiner Beweisführung nicht überzeugt ist, bestätigen seine weiteren Ausführungen. Er schreibt: „Damit glaube ich auch auf einige Fragen geantwortet zu haben, nämlich: Wenn eine wahre Idee von einer falschen sich nur insofern unterscheiden soll, daß jene mit ihrem Gegenstand übereinstimmt, so hat die wahre Idee an Realität

oder Vollkommenheit nichts vor der falschen voraus (da sich beide ja bloß durch ein äußerliches Merkmal unterscheiden), folglich hätte auch der Mensch, welcher wahre Ideen hat, an Realität oder Vollkommenheit nichts vor dem voraus, der nur falsche Ideen hat? — Ferner: Woher kommt es, daß die Menschen falsche Ideen haben? — Endlich: Woher kann jemand gewiß wissen, daß er Ideen hat, welche mit ihren Gegenständen übereinstimmen?"

Von den Antworten, die Spinoza auf diese Fragen sich selbst erteilt, interessiert besonders die letzte. Spinoza schreibt: „Was endlich das letzte betrifft, nämlich woher denn der Mensch wissen könne, daß er eine Idee hat, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, so habe ich soeben aufs allerdeutlichste gezeigt, daß dies davon allein herrührt, daß er eine Idee hat, welche mit ihrem Gegenstand übereinstimmt, oder weil die Wahrheit ihre eigene Norm ist. Hierzu kommt noch, daß unser Geist, sofern er ein Ding wahr erfaßt, ein Teil ist von dem unendlichen Verstand Gottes (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils); daher müssen die klaren und deutlichen Ideen des Geistes ebenso wahr sein wie die Ideen Gottes."

Auch hier muß man wieder sagen, daß die Antworten Spinozas nur seine Ohnmacht bekunden, für die Frage nach dem Selbstbewußtsein der Wahrheit die richtige Lösung zu finden. Neu ist allerdings die Wendung: „Die Wahrheit ist ihre eigene Norm." Soll dieser Satz einen brauchbaren Sinn haben, so kann er nur so erklärt werden, daß die Wahrheit nur Subjekt, aber nicht Objekt der Kritik ist. Auf unseren Fall, also auf die Frage des Selbstbewußtseins angewandt, würde dies bedeuten: Wo eine wahre Idee existiert, da muß auch das Bewußtsein von der Wahrheit dieser Idee evident sein, weil die auf deduktivem Wege ermittelte Idee unbedingt wahr sein muß, denn die Deduktion als solche bürgt für die Wahrheit, nicht aber eine jenseits dieser Idee sich erhebende Reflexion. Die Wahrheit der Idee würde eine derartig transzendentale Überinstanz als nicht zu Recht bestehend ablehnen: Jenseits der Ideenwahrheit gibt es keinerlei Prüfungsinstanz, die Ideenwahrheit ist „Norm für sich".

Daß diese Antwort ein Diktat und kein Beweis ist, liegt auf der Hand. Ganz davon zu schweigen, daß doch auch Spinoza das Fragerecht nicht unterdrücken kann. Mit welcher Be-

fugnis soll die Deduktion als absolut sichere Beweisinstanz gelten? Und wer gibt Antwort auf die Frage, ob die Deduktion rechtmäßig vollzogen ist? Schließlich schrickt Spinoza sogar vor einem salto mortale nicht zurück. Er sagt: Weil unser Geist Träger einer wahren Idee Gottes ist, so muß er auch an all den Attributen und Schicksalen partizipieren, die dem göttlichen Geiste zu eigen sind. Ist denn aber, so muß man hier fragen, der Beweis schon dafür erbracht, daß der menschliche Geist in der Tat im Besitze einer „wahren Idee" ist? Dreht sich nicht gerade um diesen Punkt die ganze Diskussion?

Man geht wirklich nicht zu weit, wenn man die These verficht, daß sich im dreiundvierzigsten Lehrsatz mit seinen Anmerkungen das ganze Fiasko enthüllt, dem das Spinozistische System unrettbar preisgegeben ist.

Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß schließlich auch Spinoza die völlige Ohnmacht seiner Beweise einsah, und deshalb die Wahrheit nicht mehr beweist, sondern postuliert. Was aus der Vernunft deduziert wird, das ist nicht zufällig, sondern notwendig, und was notwendig ist, das vertritt die Wahrheit. Der Beweis der Wahrheit kann also nur dadurch erbracht werden, daß der Gedanke als aus der Vernunft abgeleitet gilt, alle weiteren Beweisgänge erübrigen sich. Daher sagt Spinoza im vierundvierzigsten Lehrsatze: In der Natur der Vernunft liegt es nicht, die Dinge als zufällige, sondern als notwendige zu betrachten.

Als Beweis dienen folgende Ausführungen: „In der Natur der Vernunft liegt es, die Dinge als wahr zu erfassen (nach Lehrsatz 41 dieses Teils), nämlich (nach Axiom VI, Teil 1) wie sie an sich sind, d. h. (nach Lehrsatz 29, Teil 1) nicht als zufällig, sondern als notwendig."

Spinoza setzt also in diesem Beweise: Notwendig gleich wahr. Ob diese notwendige Idee mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, ist für Spinoza kein Problem mehr. Der Wahrheitsbegriff wird auf diese Weise dem Notwendigkeitsbegriff untergeordnet: Was notwendig ist, ist wahr. Ist dies nicht auch der Kantische Standpunkt? Wenn man überhaupt den Wahrheitsbegriff auf das Gebiet der exakten Wissenschaften applizieren will, dann muß man zugeben, daß sich in dem Begriff der Notwendigkeit auch der Begriff der Wahrheit birgt — vorausgesetzt, daß die notwendig und allgemein deduzierten Verstandes-

begriffe die Möglichkeiten zu neuen Lösungen von Problemen bieten. Da aber die Fülle der Probleme unerschöpflich ist, so bedarf es zum mindesten einer ewigen Neuprüfung der Verstandesbegriffe in bezug auf ihre Zulänglichkeit in der Erfassung der neuen Probleme. Der Wahrheitsbegriff kann deshalb im Sinne Kantischer Mentalität niemals absolute Geltung, sondern nur eine hypothetische haben; damit ist aber die Identität zwischen Kant und Spinoza abermals in weite Ferne gerückt.

Auch die weiteren Bemerkungen Spinozas lassen eine derartige Gleichstellung mit Kant als völlig ausgeschlossen erscheinen. Spinoza schreibt: „Hieraus folgt, daß es von der Vorstellung allein abhängt, wenn wir die Dinge sowohl rücksichtlich des Vergangenen wie des Zukünftigen, als zufällige betrachten.“ Die nun folgende Anmerkung bietet für diesen Zusatz I folgende Erklärung: „Auf welche Weise aber dies geschieht, will ich mit wenigen Worten erklären. Ich habe oben gezeigt (im Lehrsatz 17 dieses Teils, mit seinem Zusatz), daß der Geist die Dinge, auch wenn sie nicht existieren, immer als sich gegenwärtig vorstellt, wenn nicht Ursachen eintreten, welche ihre gegenwärtige Existenz ausschließen. Weiter habe ich gezeigt (in Lehrsatz 18 dieses Teils), daß, wenn der menschliche Körper einmal von zwei äußeren Körpern zugleich erregt gewesen ist, der Geist, wenn er später einen von beiden vorstellt, sich sofort auch des andern erinnern wird, d. h. beide als sich gegenwärtig betrachten wird, wenn nicht Ursachen eintreten, welche die gegenwärtige Existenz derselben ausschließen. Außerdem bezweifelt niemand, daß wir auch die Zeit vorstellen, was davon herrührt, daß wir uns gewisse Körper langsamer oder schneller oder ebenso schnell als andere bewegt, vorstellen.“

Was hier Spinoza auseinandersetzt und weiterhin durch Beispiele erläutert, läuft auf den Gedanken hinaus, daß der Prozeß des Vorstellungsablaufs nach einer Regel vonstatten geht, die auf den objektiv durch Vernunft ermittelten wirklichen Befund der Gegenstände keinerlei Bezug nimmt. Da nun die Regel des Vorstellungsablaufs von tausend Momenten modifiziert wird, die nicht in den wirklichen Gegenständen, sondern in der Zuständlichkeit der Psyche ihre Ursachen erblicken, so ist erwiesen, daß man Erkenntnisse auf dieser rein psychologischen Grundlage als zufällig gegenüber jenen Erkenntnissen werten muß, die nur

auf der durch die Vernunft ermittelten Objektivität der Gegenstände beruhen und deshalb als notwendig bezeichnet werden müssen. Es besteht gar kein Zweifel, daß Spinoza mit dieser Ablehnung der auf trügerische Sinnlichkeit bauenden Vorstellung mit den Klassikern des Denkens in Einklang steht. Und es verdient auch besondere Beachtung, mit welcher logischen Feinheit Spinoza die Assoziationspsychologie als untauglich für den Gewinn allgemeingültiger Erkenntnisse ablehnt. Sein Beispiel für die Erhellung seiner Theorie ist ganz besonders lehrreich. Trotzdem schüttet Spinoza in seiner Theorie — wie wir schon früher bemerkten — das Kind mit dem Bade aus. Nicht darum handelt es sich für die kritische Erkenntnistheorie, die Sinnlichkeit und die sich auf ihr aufbauende Psychologie a limine abzulehnen, sondern sie zu idealisieren und für den Vernunftgebrauch zugänglich zu machen. Wohl gilt für diese Philosophie als oberster Grundsatz der Primat des Denkens, aber das Denken könnte keinen Schritt vorwärts gehen, wenn es nicht selbst im ersten Akt seiner Tätigkeit das Sinnliche erzeugte, in dessen Bearbeitung das Denken seine gediegenste Realisation erhält.

Immerhin soll an dieser Stelle nicht bestritten werden, daß Spinoza zweifellos dem idealistischen Standpunkte — wenigstens im Aristotelischen Sinne — überaus nahe kommt, und daß auch seine unmittelbaren weiteren Ausführungen auf diesen Gesichtspunkt abgestimmt sind. So führt Spinoza in seinem zweiten Zusatze aus: „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu erfassen.“ Dazu der Beweis: „Denn es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als notwendige und nicht als zufällige zu betrachten (nach dem vorigen Lehrsatz). Diese Notwendigkeit der Dinge aber erfaßt sie (nach Lehrsatz 41 dieses Teils) wahr, d. h. (nach Axiom VI des Teil 1) wie sie an sich ist. Nun ist diese Notwendigkeit der Dinge (nach Lehrsatz 16, Teil 1) die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Folglich liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter diesem Gesichtspunkte der Ewigkeit zu betrachten.“

Man wird nicht leugnen können, daß dieser Beweis stark enttäuscht. Mögen auch die Motive Spinozas idealistischer Natur sein, die Beweismomente fallen jedenfalls methodologisch aus dem idealistischen Zentrum heraus und suchen bei metaphysischen Relationen Zuflucht: Die wahre Erkenntnis ist notwendig, Gott

ist notwendig; da aber Gottes notwendige Natur ewig ist, so ist auch die wahre notwendige Erkenntnis ewig. Hätte Spinoza wirklich idealistisch gedacht, so hätten seine Ausführungen dahin gehen müssen, daß die Vernunfterkenntnisse über alle empirischen Bestimmungen erhaben sein müssen, weil ihr Aprioritätscharakter sonst sofort gebrochen wäre. Denn die Apriorität kann nur Subjekt, erzeugendes Subjekt der Empirie sein, niemals aber deren Objekt. Die Ewigkeit drückt gerade dieses Verhältnis zwischen Apriorität und Empirie aus.

Spinoza scheint schließlich diesen Fehler auch einzusehen und läßt deshalb seinem metaphysischen Beweise einen erkenntnistheoretischen folgen. Er schreibt: „Hierzu kommt noch, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind (nach Lehrsatz 38 dieses Teils), welche das ausdrücken, was allen Dingen gemeinsam ist und welche (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) nicht das Wesen eines Einzeldings ausdrücken. Daher müssen sie, ohne irgendeine Beziehung auf die Zeit, bloß unter einem Gesichtspunkte der Ewigkeit begriffen werden."

Spinoza sieht also richtig, daß nur die allgemeinsten Begriffe Ewigkeitscharakter besitzen, weil sie gänzlich von allen empirischen Bestimmtheiten, also auch von zeitlichen, absehen. Daß er die zeitlichen und nicht die räumlichen Bestimmtheiten erwähnt, läßt sich bei Spinozas Stellung zum Raume verstehen. Denn der Raum, als Ausdehnung gedacht, ist ja bei Spinoza von gleichem Aprioritätscharakter wie das Denken, während für ihn Zeit und Zahl völlig der Empirie anheimfallen. Daß freilich für Kant gerade die Zeit, als Antizipation gefaßt, den höchsten Aprioritätscharakter aufweist, während der Raum prozessualiter nur eine Auswirkung der Zeit darstellt, ist ein Motiv, das den Unterschied zwischen idealistischem und pantheistischem Denken mit aller nur wünschenswerten Klarheit offenbart.

Auch das Wesen des Spinozistischen obersten Allgemeinbegriffes unterscheidet sich scharf von dem des Kantischen Oberbegriffes. Bei Spinoza ist und bleibt dieser Oberbegriff eine blutleere Abstraktion, die zu dem Einzelnen in einem ausgesprochenen diametralen Gegensatz steht. Es bedarf für Spinoza noch einer ganzen Reihe von neuen Denkmitteln, die im Sinne seiner einheitlichen Identitätsphilosophie die Brücke wieder schlagen sollen zwischen dem obersten Begriffe

und den doch nicht ausschaltbaren Einzelgegenständen. Bei Kant jedoch besteht die Funktion des obersten Begriffes gerade darin, die Einzelgegenstände so solide und fest wie möglich aus sich selbst *erzeugend* hervorgehen zu lassen. Je mehr sich deshalb das oberste Prinzip, wie etwa das der *Antizipation*, von der Empirie entfernt, desto eher ist es in der Lage, auch dem letzten empirischen Einzelding auf dem Wege rein wissenschaftlicher Überlegung die wahrhafte methodologische Begründung zu verleihen.

Schließlich wird Spinoza selbst vor seiner völligen Ausschaltung des Einzeldings bange, und dies um so mehr, als gerade seine Philosophie das Einzelding mit den Allheitsideen identifiziert. Wie heilt deshalb Spinoza metaphysisch den Riß wieder zu, der von ihm auf dem Wege abstraktiver Logik hervorgerufen wurde?

Die nachfolgenden Lehrsätze beschäftigen sich mit der Lösung dieses Problems. Zunächst der fünfundvierzigste mit folgendem Wortlaute: *Jede Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers oder Einzeldings schließt das ewige und notwendige Wesen Gottes notwendig in sich.*

Hierzu der Beweis: „Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges schließt notwendig sowohl das Wesen als auch die Existenz des Dinges selbst in sich (nach Zusatz zu Lehrsatz 8 dieses Teils). Aber die Einzeldinge können (nach Lehrsatz 15, Teil 1) ohne Gott nicht begriffen werden; sondern weil sie (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) Gott zur Ursache haben, sofern er unter einem Attribut betrachtet wird, dessen Daseinsformen die Dinge selbst sind, müssen notwendig ihre Ideen (nach Axiom IV, Teil 1) den Begriff ihres Attributs, d. h. (nach Definition 6, Teil 1) das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich schließen."

Dieser Beweis ist die Bestätigung einer bei Spinoza häufig angewandten Theorie. Was *logisch* aus dem Bewußtsein hinauskomplimentiert wird, das findet stets durch eine *metaphysische* Hintertür seine Wiederaufnahme. In unserm Falle macht es sich Spinoza außerordentlich bequem: Alle Ideen der Einzeldinge stellen Spezifikationen jenes Attributs dar, das als *Ausdehnung* mit dem *Denken* identisch ist. Folglich müssen diese spezialisierten Ausdehnungsrelationen den gleichen

Anteil an der ewigen und unendlichen Natur Gottes haben wie die Ideen der reinen Denkgebilde; woraus sich die Identität zwischen Körper- und Denkideen automatisch ergibt. Damit wird natürlich die Denkpriorität preisgegeben.

Nur eine Frage bleibt noch offen: Wenn wirklich völlige Gleichwertigkeit zwischen Denken und Ausdehnung herrscht, weshalb wählt dann nicht Spinoza für den Nachweis des göttlichen Charakters deduktiver Denkgebilde den gleichen Weg, der ihm bei den Einzeldingen als vorteilhaft erschien? Konnte er nicht auch hier den Ewigkeitscharakter der Denkgebilde dadurch erweisen, daß er alle Denkrelationen als Spezifikationen des göttlichen Denkattributs wertete? Wozu brauchte er erst des langen und breiten auf jene methodische Erwägung einzugehen, daß der Ewigkeitscharakter deduktiv ermittelter Denkideen genau soviel an Ewigkeitswert verliert, als er mit empirischem Material erfüllt ist? Um so näher hätte diese andere Beweisführung gelegen, als dadurch nicht das Band zwischen Körper und Geist zerrissen wird, das dann nachträglich metaphysisch wiederhergestellt werden muß. Aber Spinoza war klug genug, sich zu sagen, daß der metaphysische Beweis erst da am Platze ist, wo die methodologische Rechtfertigung versagt; und das ist eben der Fall bei dem Versuche, die Einzelgegenstände wieder mit einem Ewigkeitsakzent zu versehen, nachdem ein solches Beginnen vor dem Forum der Vernunft bereits als unmöglich eingesehen wurde.

Immerhin hat auch Spinoza logisches Gefühl genug, um zu erkennen, daß zwischen der jetzigen und der früheren Wertung der Einzeldinge eine unausfüllbare Kluft in Erscheinung tritt. Um diese zu überbrücken, modifiziert er in der nun folgenden Anmerkung den Existenzbegriff, womit er dann freilich seinen ganzen soeben vernommenen Beweis wieder in Frage stellt. Er schreibt: „Unter Existenz verstehe ich hier nicht die Dauer, d. h. die Existenz, sofern sie abstrakt begriffen wird, gleichsam als eine Art Quantität. Ich spreche vielmehr von der eigentlichen Natur der Existenz, welche den Einzeldingen deshalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes Unendliches auf unendliche Weise folgt (s. Lehrsatz 16, Teil 1). Ich sprěche, sage ich, von der eigentlichen Existenz der Einzeldinge, sofern sie in Gott sind. Denn wenn auch jedes Einzelding von einem andern Einzelding bestimmt

wird, so folgt doch die Kraft, durch welche jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes. Siehe hierüber Zusatz zu Lehrsatz 24 im ersten Teil."

Spinoza betrachtet also das Einzelding nicht in seiner *Isoliertheit*, wie es der Begriff des Einzelnen dank seiner sinnlichen Begrenzung erfordert, sondern in seinem ursächlichen Zusammenhang — nicht mit den es konstituierenden Elementen, sondern mit den *Reihengliedern*, in deren Mitte das Einzelne eingebettet ist. Ursächliche Zusammenhänge jedoch, die zwischen fertigen und abgeschlossenen Gegenständen walten, die also für die Konstitution des Gegenstandes selbst keinerlei Bedeutung gewinnen, haben in Wahrheit keinen kausalen, sondern nur einen *teleologischen* Wert, weil alle Reihenbildung, die einflußlos gegenüber der inneren Konstitution eines Gegenstandes bleibt, nur als ein *außerhalb* der Reihenelemente entstandenes Ordnungsprinzip in Frage kommt. Ein solches von außen an die Reihe herangebrachtes, also im Grunde genommen *heterogenes* Prinzip ist und bleibt teleologisch, mag auch sein Inhalt zunächst *undefinierbar* sein. Für Spinoza freilich ist dieser Inhalt völlig erkennbar, denn die ins Unendliche verlaufende *Kausalität* der Gegenstände setzt den *ewigen Bestand* der Gegenstände in ihrer empirischen Form voraus; sie verewigt also das *Sosein* der Gegenstände, wie es nicht nur dem mathematisch kausalen Motiv entspricht, sondern auch dem *empirisch teleologischen*. Denn für Spinoza stellt das teleologische Gebilde als solches ebenso wie das mathematisch physikalische eine *kausale* Relation dar, ohne daß es erst — wie etwa bei Kant — durch bestimmte Denkoperationen auf ein physikalisch mathematisches Gebilde reduziert werden müßte.

Indem nun Spinoza das Einzelne teleologisch wertet, ist es in Wahrheit nicht mehr das Einzelne als solches, sondern das Glied einer teleologisch bestimmten Reihe und dadurch — im Sinne Spinozas — ein reines Denkelement, da ja Spinoza gerade in seiner Ablehnung der Teleologie diese auf eine Linie mit der Kausalität setzt, denn für ihn sind beide Konzeptionen von dem identischen Prinzip der unendlichen Kausalität getragen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es dann freilich ein leichtes, auch das Einzelne an der Natur der göttlichen Notwendigkeit teilnehmen zu lassen.

Aber Spinoza geht noch weiter. Die Idee des Einzelnen nimmt nicht nur teil an Gott als dessen Objekt, sondern sie erfaßt und erkennt ihn adäquat, weil sie ihn in sich schließt. So lautet nämlich der sechsundvierzigste Lehrsatz: *Die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen.*

Der Beweis hierfür hat folgenden Inhalt. „Der Beweis des vorigen Lehrsatzes gilt allgemein. Mag ein Ding als Teil oder als Ganzes betrachtet werden, so schließt die Idee desselben, ob des Ganzen oder eines Teils (nach dem vorigen Lehrsatz) das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich. Daher ist das, was die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesen Gottes gewährt, allen gemeinsam und gleicherweise im Teil wie im Ganzen. Also wird diese Erkenntnis (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) adäquat sein."

Spinoza vertritt also zunächst die Meinung, daß auch das unsagbarste empirische Minimum ein restloses Objekt der göttlichen Natur darstellt, ohne sein Wesen damit völlig zu erschöpfen. Denn es „schließt" das Göttliche ein, womit also gesagt ist, daß der einschließende Rahmen zum mindesten außergöttlich oder gar übergöttlich ist. Dieser übergöttliche Charakter bekundet sich in der *Erkenntnis* Gottes, wenn man nicht annehmen will, daß im Sinne Spinozas ein jedes Begreifen ein *Selbstbegreifen* ist. Auf alle Fälle aber dokumentiert Spinoza mit dieser Anschauung, daß seine Philosophie berufen ist, das ἓν καὶ πᾶν zu begründen.

Wie aber, so muß man dann fragen, lassen sich die Quantitätsunterschiede zwischen Groß und Klein metaphysisch erfassen? Existieren sie oder existieren sie nicht? Existieren sie nicht, dann verfällt alles dem *Illusionismus*, existieren sie jedoch, dann erwarten wir immer noch die Antwort auf die Frage: Sind die Differenzen göttlicher oder nichtgöttlicher Natur? Sind sie göttlicher Natur, so geht der Einheitscharakter Gottes als der obersten Ursache verloren, sind sie ungöttlicher Natur, also illusorischen Charakters, so bleibt immer noch die Frage offen: Welcher Instanz verdankt der *Illusionismus* seine Entstehung?

Um alle Polemik offenbar abzuschneiden, beruft sich Spinoza auf den achtunddreißigsten Lehrsatz: „Das, was allen

Dingen gemeinsam ist, und was gleicherweise im Teil wie im Ganzen ist, kann nicht anders als adäquat begriffen werden." Dieser Satz, der nach unserer Erörterung auf einer gewissen Reziprozität zwischen Gott und Mensch beruht, soll besonders von sogenannten Gemeinbegriffen gelten, die allen Menschen gemeinsam sind. „Denn", fügt Spinoza bezeichnenderweise hinzu, „alle Körper stimmen in manchen Punkten überein." Es handelte sich damals um Generalia, die sich deduktiv aus den obersten Denkbegriffen ableiten lassen. Dagegen soll sich dieser Satz nunmehr auf die Individualia beziehen, nachdem Spinoza auf dem Umwege der Teleologisierung alle Individualien zu Generalien erhoben hat. Damit hat Spinoza dialektisch viel gewonnen, nur daß er hierdurch den Begriff des Individuums auf naturwissenschaftlichem und ethischem Gebiete vernichtet hat. Denn wenn der Einzelbegriff im Teleologismus völlig untergeht, wenn er also selbst ein Universales ist, wo bleiben dann die Einzelgegenstände, aus denen die Gemeinbegriffe abstraktiv gewonnen werden.

Und ferner: Bleiben nicht auch innerhalb der teleologisch kausalen Kette alle Einzelbegriffe bestehen, indem das eine Glied nur Objekt, aber nicht Subjekt ein und desselben Vordergliedes sein kann? Ebenso ergeht es mit seinem Subjektscharakter. Was nützt dann alle Teleologisierung und Kausalisierung, wenn der Einzelcharakter auch so unüberwindlich bleibt? Und muß es nicht so sein, wenn der Reihenbegriff, ganz gleich ob kausaler oder teleologischer Natur, ermöglicht werden soll? Setzt doch dieser Begriff auf alle Fälle eine Differenzierung voraus, weil sonst alles zu einer identischen Masse zuzusammenfällt. Wenn deshalb Spinoza von einem Aufgehen des Einzelnen in einer unendlich kausalen Reihe spricht, so hat er trotz alledem den Einzelbegriff verewigt, und alle alten Probleme tauchen wieder auf, die er mit seiner kausalen Teleologisierung beschwichtigt zu haben glaubte.

Fast gewinnt es den Anschein, als hätte Spinoza die Empfindung, er habe zuviel bewiesen; denn es folgt nun der siebenundvierzigste Lehrsatz, des Inhalts: Der menschliche Geist hat eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes."

Unwillkürlich muß man hier fragen: Ist es nicht sonderbar,

daß Spinoza für etwas, das nach dem Vorangegangenen als selbstverständlich angesehen werden muß, einen besonderen Lehrsatz prägt? Wenn jedes Einzelding unter dem Gesichtspunkte der Teleologie Gott adäquat begreifen kann, weshalb sollte dann nicht dem menschlichen Geiste als dem Inbegriffe der Ideen aller Einzeldinge die gleiche Kompetenz zugesprochen werden? Wozu bedurfte es also eines neuen Beweises, um auch dem menschlichen Geiste die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntnis Gottes zu vindizieren?

Bevor wir jedoch auf die Beantwortung dieser Frage eingehen, wollen wir den Beweis kennen lernen, dessen sich Spinoza in dieser Frage bedient. Er schreibt: „Der menschliche Geist hat (nach Lehrsatz 22 dieses Teils) Ideen, vermöge deren er (nach Lehrsatz 23 dieses Teils) sich und seinen Körper (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) und (nach Zusatz I zu Lehrsatz 16 und nach Lehrsatz 17 dieses Teils) die äußeren Körper als wirklich existierend erfaßt. Mithin hat er (nach den Lehrsätzen 45 und 46 dieses Teils) eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes.“

Der Umweg, den hier Spinoza einschlägt, um dem menschlichen Geiste eine adäquate Erkenntnis Gottes zuzubilligen, ist also folgender: Der Geist begreift nicht als solcher — wie die Idee eines jeden Einzeldings — das Wesen Gottes, sondern nur insofern, als er Träger von Ideen ist, die den psychologischen Niederschlag wirklich erfaßter, d. h. existierender Körper bilden. Daraus ergibt sich, daß also nur solche Menschen fähig sind, mit ihrem Geiste Gott adäquat zu erfassen, die wirklich über solche Ideen in ihrem Geiste verfügen, nicht aber jene, denen die Besitznahme solcher Ideen mißlungen ist — sonst müßten ja alle Menschen Philosophen sein.

Daß Spinoza mit diesem Satze und seinem Beweise die Differenzierung der Menschen begründen will, geht namentlich aus der nun folgenden Anmerkung hervor: „Hieraus sehen wir, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sind. Da aber alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntnis sehr viel adäquate Erkenntnis ableiten und so jene dritte Erkenntnisgattung bilden können, von welcher in der zweiten Anmerkung zu Lehrsatz 40 dieses Teils die Rede war und deren Vorzug und Nutzen darzulegen im fünften Teil Gelegenheit sein wird. Daß

aber die Menschen keine ebenso klare Erkenntnis von Gott wie von den Gemeinbegriffen haben, kommt daher, weil sie Gott nicht wie die Körper vorstellen können, und weil sie den Namen ‚Gott' mit Vorstellungen von Dingen verknüpfen, welche sie zu sehen gewöhnt sind; was die Menschen kaum vermeiden können, da sie fortwährend von äußeren Körpern erregt werden."

Der Inhalt dieser Anmerkung offenbart einen dauernden Rückzug Spinozas von seiner ursprünglichen metaphysischen Position. Zunächst zieht er aus dem siebenundvierzigsten Lehrsatz die Konsequenz, daß „das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sind", obgleich er in seinem Beweise schon eine Hintertür für die eventuelle Differenzierung des menschlichen Geistes offen läßt. Und gleich erfolgt ein weiteres Zurückschrecken. Aus dem Satze: „Alles ist in Gott und wird durch Gott begriffen" schließt Spinoza, daß aus dieser Erkenntnis sehr viele adäquate Erkenntnisse im Sinne der Intuition abgeleitet werden könnten. Weshalb aber nur „sehr viele" und nicht alle? Wenn alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so heißt das doch nichts anderes, als daß das durch den menschlichen Geist zu erfassende göttliche Wesen nur ein Selbstbegreifen Gottes ist. Kann man aber sagen, daß das Selbstbegreifen Gottes ein lückenhaftes ist, sofern es nur sehr viel von sich begreift, aber nicht alles?

Indes muß Spinoza diese Modifikation am göttlichen Allgeiste vornehmen, weil die mit Gott scheinbar identischen Einzelgeister nur eine lückenhafte Erkenntnis Gottes aufweisen. Wiederum bricht hier mit aller Deutlichkeit der Widerspruch durch, der sich stets in der Identifikation der Einheit mit der Vielheit ergibt: Entweder geht die Vielheit an die Einheit verloren, oder umgekehrt; ein Ausgleich ist auf dem Boden Spinozistischer Philosophie ebensowenig möglich wie in dem Attributenproblem. — Spinoza möchte nun diesen grundsätzlichen Widerspruch zwischen der identischen Einheit Gottes und der variablen Verschiedenheit der Menschen rein psychologisch erklären. Aber schon jetzt entsteht die Frage: Wenn das wirklich richtig wäre, so würde erst recht das Problem auftauchen: Wenn alles in Gott ist und in Gott begriffen wird, wie lassen sich dann solche psychologischen Irrtümer metaphysisch rechtfertigen? Und wie wenig aus der Tiefe gegriffen erscheinen die von Spinoza genannten Beispiele des

Irrtums! Er schreibt: „In der Tat bestehen die meisten Irrtümer darin allein, daß wir den Dingen ihre Benennungen nicht genau anpassen. Wenn z. B. jemand sagt, daß die aus dem Mittelpunkt des Kreises nach der Peripherie gezogenen Linien ungleich seien, so versteht er offenbar unter Kreis — hier wenigstens — etwas anderes als die Mathematiker. Ebenso wenn die Menschen im Rechnen irren, haben sie andere Zahlen im Kopfe, andere auf dem Papiere. In Betracht ihres Geistes also irren sie keineswegs ... Wäre dies nicht der Fall, so würden wir nicht glauben, daß sie irren ... Daher rühren auch die meisten Meinungsstreitigkeiten, indem die Menschen ihre Meinung nicht richtig ausdrücken oder die Meinung des anderen falsch deuten. Denn tatsächlich ist es so, daß, während sie einander heftig widersprechen, entweder der eine gerade so denkt wie der andere, oder der eine an etwas anderes denkt als der andere; so daß die Irrtümer und Widersinnigkeiten, welche bei den anderen angenommen werden, gar nicht bestehen.“

Die Theorie, die diesen Ausführungen zugrunde liegt, ist die, daß es beim irrtumsfreien Denken nur auf die richtige Funktion des *Schließens* ankomme, aber nicht auf den *Inhalt*. Ist denn aber ein solch völlig *inhaltfreies* Denken überhaupt möglich? Selbst in dem primitivsten Denkgesetz, wie etwa in dem der *Identität*: A = A, spielt der Inhalt eine Rolle. Denn während ich das Urteil konzipiere, muß ich unwillkürlich den Begriff des Non A mitschweben lassen, um zu wissen, was ich durch das Identitätsurteil *ausschließen* will. Denn jede Art von Urteil und Schluß involviert eine *Determination*, also die Heraushebung eines bestimmten Inhalts aus einem *größeren Inhaltskreise*. Wer jedoch in Denken nur eine bloße *formale* Tätigkeit erblickt, wie dies auch bei *Aristoteles* der Fall war, der *mechanisiert* das Denken, sofern er die beiden Grundfunktionen des Denkens, die Vereinigung und Trennung der Denkelemente, in *zwei Funktionen* spaltet und dadurch das Denken seines *überempirischen* Charakters entkleidet. Denn Denken ist Vereinigung in der Trennung und Trennung in der Vereinigung. Diese Gleichzeitigkeit diametral entgegengesetzter Funktionen in ein und demselben Bewußtsein ist nur möglich, wenn das Denken auf einen Inhalt Bezug nimmt, der in dieser Gleichzeitigkeit funktionaler Antipoden zur Erzeugung

gelangt, also eines Denkens, das über die elementaren Grundfunktionen von Vereinigung und Trennung erhaben ist, weil eben der Inhalt höher als der psychische Prozeß steht. Daher kann die psychologische Struktur in bezug auf ihre Richtigkeit rückwirkend nur an dem richtigen methodologischen Aufbau des Gegenstandes erkannt werden. So bildet also gerade der logisch einwandsfreie Charakter des Inhalts das ausschlaggebende Kriterium für den richtigen Verlauf des im Inhalt zutage tretenden psychologischen Prozesses. Es ist also — vom kritischen Gesichtspunkte aus — ein völliger Fehlschluß, wenn Spinoza bemerkt, daß der wahre Irrtum eines Urteils nicht im Urteil selbst liege, sondern nur an den Subjekten des Urteilens, die einer richtigen kategorialen Rubrizierung des Urteilsgegenstandes nicht gewachsen seien. Wenn ferner die Erzeugung des Inhalts mit der Entfaltung der Urteilsfunktionen unmittelbar zusammenfällt, wenn der Grundsatz gilt: Die Erzeugung ist das Erzeugnis, so ist diese ganze Theorie Spinozas auch schon deshalb unmöglich, weil die Trennung von Gegenstand und Funktion eine Kontradiktion bedeuten würde.

Man könnte freilich einwenden, daß mit der Gleichzeitigkeit von Funktion und Gegenstandsbildung doch auch der Inhalt nicht als das primäre Element in der Urteilsbildung figurieren darf. Indessen läßt sich diese Antinomie leicht beheben, wenn man sich nur in das Prinzip der kritischen Erkenntnislehre vertieft. Gewiß ist es richtig, daß in dem Satze: Die Erzeugung ist das Erzeugnis die Koinzidenz zwischen Funktion und Gegenstandsbildung unmittelbar gegeben ist. Aber man darf doch nie übersehen, daß mit diesem Satze nur die Souveränität des Gegenstandes gegenüber der Funktionsentfaltung vereitelt werden soll. In Wahrheit jedoch ist der Gegenstand insofern das Primäre, als doch jenseits aller Gegenstandserzeugnis ein Zweckmoment mitschwebt, das durch die völlig zwecklose Urteilsfunktion seine Realisation erhält. Diese indirekte Zweckeinstellung muß für die kritische Erkenntnistheorie schon deshalb gefordert werden, weil sonst die Subsumierung der Kausalität unter die ethische Teleologie ein unauflösbares Problem bilden würde. Ebendeshalb ist auch der Gegenstand der Urteilsbildung das Primäre, sofern er als Zweck des Urteils dem Urteile selbst Ziel und Weg vorschreibt.

Weil aber gerade Spinoza aus seiner Erkenntnistheorie her-

aus jede Zielsetzung ausschließt, weil es für ihn weder eine formale noch eine ethische Zweckmäßigkeit gibt, eben deshalb muß er die Priorität der psychischen Funktionen gegenüber dem Inhalte betonen, muß er ferner jede Art von Vordenken, wie sie im Willen und in der Willenssetzung sich äußert, bestreiten. Es ist deshalb nur selbstverständlich, wenn er jetzt die Existenz des Willens bekämpft, wie dies besonders im achtundvierzigsten Lehrsatze geschieht. Er schreibt: Es gibt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt, welche auch wieder von einer andern bestimmt worden ist, und diese wieder von einer andern, und so ins Unendliche.

Bevor wir auf den Beweis eingehen, den Spinoza zu diesem Satze bringt, wollen wir zunächst seinen Sinn ermitteln. Spinoza behauptet, es gäbe keinen absoluten oder freien Willen. Damit soll also keineswegs — so könnte man schließen — die Sonderposition des Willens gegenüber dem Denken bestritten werden, sondern nur dessen Unabhängigkeit gegenüber der Kausalität. In Wahrheit behauptet Spinoza, daß die Ursachen des Willens bis in die Unendlichkeit hinabreichen und somit seine Funktionsentfaltung nur einen Niederschlag physikalisch mathematischer Relationen darstelle. Sollte etwa mit dieser Erwägung dem Gedanken Raum gegeben sein, daß zwischen Willen und Denken volle Identität walte? Wäre dies der Fall, so müßte zweifellos dem Denken jedwede Art von Aktivität und Spontaneität abgesprochen werden. Dies würde freilich, metaphysisch gesehen, mit der Identitätsphilosophie Spinozas übereinstimmen, denn bei der Identität darf weder von Aktivität noch von Passivität, weder von Priorität noch von Aposteriorität die Rede sein. Erkenntnistheoretisch jedoch haben wir soeben noch gesehen, wie Spinoza die Priorität des Denkens mit aller Schärfe und Bestimmtheit gegenüber den Objekten des Denkens aufrechterhält. Demnach müßte Spinoza den Willen als etwas Inferiores gegenüber dem Denken betrachten, da jener rein passiv, dieses aber rein aktiv sich verhält. Andererseits läßt sich freilich nicht leugnen, daß der Wille, mag er auch rein kausal von einer auswärtigen Instanz bestimmt sein, das Denken beherrscht und

meistert, insofern der Wille in bestimmten Denkrelationen seiner eigenen Direktiven inne wird. Es würde sich also folgende Antinomie ergeben: Das passive Willensmotiv aktiviert das spontan sich verhaltende Denkmotiv. Wie läßt sich die Aporie auflösen und beseitigen? Eins freilich steht jetzt schon fest: Das Wollen ist trotz seines angeblichen Denkcharakters dem Denken nicht homogen, oder genauer, es drückt dem Denken den Stempel des Ungleichartigen und Kompositiven auf.

Vielleicht bringt jedoch der Beweis Spinozas die nötige Aufklärung. Spinoza führt aus: „Der Geist ist eine gewisse und bestimmte Daseinsform des Denkens (nach Lehrsatz 11 dieses Teils). Daher kann er (nach Zusatz II zu Lehrsatz 17, Teil 1) die freie Ursache seiner Handlungen nicht sein, oder er kann keine absolute Fähigkeit des Wollens und Nichtwollens haben; sondern er muß zu diesem oder jenem Wollen (nach Lehrsatz 28, Teil 1) von einer Ursache bestimmt werden, welche auch wieder von einer andern bestimmt wird, und diese wieder von einer andern usf."

Spinoza argumentiert also, daß der Geist als spezifiziertes Denken keinerlei Funktion enthalten könne, die stärker sei als das den Geist beherrschende Denken. Ist doch deshalb nur Gott insofern Träger des Willens, als er allein „eine freie Ursache ist". Daraus ergibt sich auch die Spinozistische Definition des Willens: Sie besagt die absolute Unabhängigkeit von kausalen Außeninstanzen, also die Ursachlosigkeit schlechthin. Man könnte deshalb auch von der ursächlichen Freiheit der prima causa sprechen. Es gibt mithin für Gott eine absolute Freiheit der Kausalität, aber keine absolute Kausalität der Freiheit. Mit andern Worten: Die Kausalität ist der Primat der Freiheit. Die Begründung und Sicherstellung der Ethik fällt in den Bereich des logisch Unzulässigen. Was uns gleichwohl als Willensinhalt erscheint, d. h. als unabhängig von aller Kausalität, das ist in Wirklichkeit stets in eine unendliche, große Ursachenreihe eingewoben, die uns allerdings nicht immer erkennbar erscheint.

Nun haben wir freilich bei Spinoza zwei Arten von Ursachenreihen kennen gelernt: eine deduktiv abwärts und eine induktiv aufwärts führende. Zur ersten gehören die mathematisch physi-

kalischen Erkenntnisse, zur zweiten die psychologisch biologischen. In welche Klasse lassen sich nun die Willensrelationen rubrizieren? Diese Fragestellung ist deshalb so wichtig, weil bei einer eventuellen Unterordnung der Willensakte unter das biologisch teleologische Prinzip der Weg zur Ethik als der absoluten Teleologie dann doch noch frei wäre. Denn von der formalen Teleologie zur ethischen ist der Weg nicht weiter als zur reinen Kausalität. Was für einer Ursachenreihe unterstellt also Spinoza das Willensproblem? Die Tatsache, daß sich Spinoza in seinem Beweise auf den 28. Lehrsatz des 1. Teils beruft, wo nur von endlichen Dingen, mit denen ja Spinoza die einzelnen Willensakte vergleicht, die Rede ist, spricht zweifellos zugunsten des biologisch teleologischen Prinzips. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß Spinoza bei seinem Endlichkeitsbegriff des Wollens von jedem Inhalte absieht und nur auf das Formale des Endlichkeitsbegriffs Rücksicht nimmt. Daher zieht ja Spinoza auch das rein Mathematische in den Kreis seines voluntaristischen Endlichkeitsbegriffs. Auf Grund dieser Darlegungen darf man wohl schließen, daß der Spinozistische Endlichkeitsbegriff, wie er speziell im Willensproblem Verwendung findet, beiden Ursachenreihen zuzurechnen ist — analog dem Zahlbegriff, der ja auch im teleologischen Verfahren nicht entbehrt werden kann. Ist dies aber richtig, figuriert also der im Willensakt sich manifestierende Endlichkeitsbegriff in beiden Ursachenreihen, dann kann auch der Wille dem Denken schlechthin als gleichartig zugesellt werden, woraus sich unmittelbar die Formel: intellectus sive voluntas ergibt.

Wo bleibt aber dann die — wenigstens psychologisch — allgemein anerkannte Sonderposition des Willens gegenüber dem Denken?

Möglicherweise bringt uns die nun folgende Anmerkung in dieser Frage weiter: „Auf eben diese Weise wird bewiesen, daß es im Geiste keine absolute Fähigkeit gibt, zu verstehen, zu begehren, zu lieben usf. Woraus folgt, daß diese und ähnliche Fähigkeiten entweder reine Einbildungen oder nichts als metaphysische oder allgemeine Wesen sind, die wir von den besonderen zu bilden gewohnt sind. Es verhalten sich daher Verstand und Wille zu dieser oder jener Idee, beziehungsweise zu diesem und jenem Wollen gerade so wie die Gattung Stein

zu diesem oder jenem Stein oder wie Mensch zu Peter und Paul. Die Ursache aber, weshalb die Menschen frei zu sein glauben, habe ich im Anhang zum 1. Teil auseinandergesetzt.“

Diese Stelle ist besonders charakteristisch für die Spinozistische Formulierung des Willensproblems. Der Wille prägt sich für Spinoza nicht — wie bei Kant — in bestimmten Aufgaben aus, sondern in bestimmten Einzelakten des Wollens. Er ist also eine rein psychologische Angelegenheit: Wie kommt der einzelne Willensakt zustande? Die Antwort lautet: Nicht anders, als wie die Einzelerkenntnis sich in Szene setzt: Beide bilden konkretisierte und spezifizierte Modifikationen des alle Individualwillen übertreffenden Gattungswillens, wie ja auch die Einzelgegenstände Spezifikationen des die Einzelgegenstände erzeugenden Gattungsbegriffs darstellen. Zweifellos will Spinoza mit seinem vergleichenden Hinweis auf die Beziehungen zwischen Gattung und Einzelbegriff dokumentieren, daß auch zwischen Gesamtwillen und Einzelwillen nur ein technisch logisches, aber kein aktiv funktionales Verhältnis besteht. Damit wäre freilich der metaphysisch psychologische Unterschied zwischen Einzelidee und Einzelwillen aus der Welt geschafft.

Worin aber besteht dann das Wesen des Gattungswillens und der Gattungsidee? Diese Frage bedarf deshalb noch der Lösung, weil es Spinoza bisher scheinbar nur gelungen ist, die rechte Beziehung zwischen Einzelwillen und Einzelidee zu gewinnen. Auf diese Frage antwortet Spinoza in dem weiteren Teil seiner Anmerkung: „Bevor ich indes weitergehe, muß ich bemerken, daß ich unter Willen die Fähigkeit, zu bejahen und zu verneinen, nicht aber die Begierde verstehe. Ich verstehe, sage ich, hierunter die Fähigkeit, vermöge welcher der Geist, was wahr und was falsch ist, bejaht oder verneint, nicht aber die Begierde, vermöge welcher der Geist die Dinge begehrt oder abstößt.“

Man sieht aus dieser Stelle, daß Spinoza um die Anerkennung eines bestimmten Grundunterschiedes zwischen Denken und Wollen nicht herumkommt. Aber der Unterschied spielt sich nur innerhalb intellektueller Grenzen ab, d. h. mit dem Willen wird nicht etwas gesetzt, das noch nicht ist, sondern es handelt sich hier nur um den Vollzug von Reflexionen, die auf den Verlauf der Dingsetzung keinerlei Einfluß ausüben.

Die Dinge sind da und vollziehen ihre Konstellation zu anderen Dingen völlig unabhängig von diesem reflektorischen Akkompagnement. Es ist ein Bejahen oder Verneinen der Dinge, wie es etwa der Funktion kritischer, nicht naiver Kategorien bei Kant entspricht.

Unwillkürlich jedoch muß man hier einwenden: Bedarf es wirklich noch einer besonderen Funktion, wie etwa der des Willens, um eine reine Kritik der Dingsetzung auszuüben, um also festzustellen, ob die Dinge richtig oder falsch gesetzt sind? Hat Spinoza nicht selbst den Lehrsatz verkündet, wer eine wahre Idee hat, der weiß auch, daß diese Idee wahr ist? Wenn also diese kritisierende Tätigkeit dem Denken selbst vorbehalten ist, wozu sollte dann noch der Wille mit dieser Funktion betraut werden? Spinoza selbst scheint von seiner Definition des Willens nicht besonders durchdrungen zu sein, denn er erhebt selbst den Einwand, den wir soeben darlegten. Er schreibt: „Nachdem ich aber bewiesen habe, daß jene Fähigkeiten allgemeine Begriffe sind, die sich von den einzelnen, aus denen wir sie bilden, nicht unterscheiden, ist nun zu untersuchen, ob das Wollen selbst noch etwas anderes sei als die Ideen der Dinge selbst. Ich sage, wir müssen untersuchen, ob es im Geiste noch eine andere Bejahung und Verneinung gibt als jene, welche die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt; worüber man den folgenden Lehrsatz nachsehen mag, wie auch die Definition 3 dieses Teils, damit das Denken nicht zum (bildlichen) Vorstellen herabsinke. Denn unter Ideen verstehe ich nicht Bilder, wie sie auf dem Grunde des Auges, oder, wenn man will, im Innern des Gehirns, sich bilden, sondern Begriffe des Denkens."

Spinoza unterstreicht also noch einmal seine schon vorgetragene Meinung, daß zwischen dem Gesamtwillen und den Einzelwillen das gleiche Verhältnis walte wie zwischen Gattungsbegriff und den Einzeldingen, d. h. also, daß in beiden Fällen nur eine logisch formale, aber keine methodisch funktionale Abhängigkeit zwischen Individuum und Gattung herrsche. Eine methodisch funktionale Beziehung würde ja zwischen Gattung und Individuen einen Unterschied hervortreten lassen, der zum mindesten dem Begriff einer schöpferischen Entwickelung gleichkäme. Wo aber bliebe dann die auf zeitloser Starrheit beruhende Identität zwischen Gattung und Individuum, wenn dieses aus der Gattung hervorginge wie das Küchlein aus

dem Ei? Spinoza hat zweifellos richtig empfunden, daß jede Art von Anerkennung des Willens der *Zeit* eine Stellung einräumt, die zur wahren Identität im härtesten Widerspruch steht. Und gerade in dem *existentiellen*, d. h. logisch schöpferischen Verhältnis zwischen Gattung und Einzeldingen käme diese Bedeutung der Zeit am klarsten zur Erscheinung.

Nun aber entsteht für Spinoza die zweite, nicht minder wichtige Frage: Wie verhält sich der Wille als solcher zum Verstand? Seine Antwort hierauf haben wir bereits kennen gelernt: Es handelt sich um das Gebiet der Bejahung oder Verneinung des richtigen Urteilsvollzugs, also um die Betätigung einer Funktion, die das Gebiet des Denkens nirgends überschreitet. Aber, so fragen wir weiter, wozu bedarf es denn hierfür der Auszeichnung eines neuen Vermögens, wie etwa des Willens, wenn diese Funktion von den Ideen, also vom Denken selbst ausgeübt wird? Man könnte freilich einwenden: Sind denn *alle* Ideen wahr? Gibt es nicht auch trügerische Vorstellungen, Bilder, die aus den „Spuren" der Eindrücke entstanden sind? Können aber derartige „Ideen" die gleichen Funktionen wie die „wahren" Ideen ausüben? Wäre nicht für die *Verifikation* solcher Ideen die Mithilfe eines besonderen Willens geboten? Indessen lehnt Spinoza selbst diesen Einwand mit dem Hinweise auf die Tatsache ab, daß er unter Ideen a priori nur Denkbegriffe im Auge habe, die also über alle jene Fähigkeiten verfügen, die angeblich die Domäne des Willens bildeten. Dagegen seien *bildliche* Vorstellungen als Denkrelationen überhaupt nicht anzusprechen.

Was folgt aus diesen Erörterungen? Daß Spinoza unbedingt bei einer Leugnung des Willens landen muß. Das spricht er nunmehr mit aller Klarheit und Bestimmtheit im neunundvierzigsten Lehrsatze aus:

Im Geiste gibt es kein anderes Wollen oder keine andere Bejahung und Verneinung als jene, welche die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt.

Der Beweis hierzu lautet: „Im Geiste gibt es (nach dem vorigen Lehrsatz) keine absolute Fähigkeit, zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Willensakte, nämlich diese und jene Bejahung und diese und jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen oder eine Daseinsform des Denkens,

womit der Geist bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich seien. Diese Bejahung schließt den Begriff oder die Idee des Dreiecks in sich, d. h. ohne die Idee des Dreiecks kann sie nicht begriffen werden. Denn es ist einerlei, ob ich sage, daß A den Begriff B in sich schließen muß, oder ob ich sage, daß A ohne B nicht begriffen werden kann. Ferner kann diese Bejahung (nach Axiom III dieses Teils) auch nicht ohne die Idee des Dreiecks sein. Es kann also diese Bejahung ohne die Idee des Dreiecks weder sein noch begriffen werden. Weiter muß diese Idee des Dreiecks eben diese Bejahung in sich schließen, d. h. sie muß in sich schließen, daß seine drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind. Daher kann auch umgekehrt diese Idee des Dreiecks ohne diese Bejahung weder sein noch begriffen werden. Es gehört also (nach Definition 2 dieses Teils) diese Bejahung zum Wesen der Idee des Dreiecks und ist nichts anderes als eben diese Idee selbst. — Und was ich von diesem Wollen (das ich ja nur willkürlich gewählt) gesagt habe, gilt auch von jedem anderen Wollen, nämlich, daß es nichts anderes ist als die Idee."

Liest man diese Bemerkung genau, so fällt zunächst auf, weshalb Spinoza nicht auf den dreiundvierzigsten Lehrsatz Bezug nimmt, nach welchem bei dem Besitz einer wahren Idee zugleich auch das Bewußtsein dieses Besitzes gegeben ist. Damit wäre nämlich der Beweis dafür erbracht, daß das Bewußtsein vom Besitze einer Wahrheit ebenso ohne jeden weiteren Erkenntnisakt vor sich geht wie die Erkenntnis der Wahrheit selbst. Wäre dies nicht der Fall, so müßte auch für das Bewußtsein des Bewußtseins erst die Frage ventiliert werden, ob ein besonderer Erkenntnisakt dafür nachweisbar ist, daß in der Reflexion über den Besitz einer wahren Idee auch der Wahrheitscharakter dieser Reflexion, d. h. ihr richtiger Vollzug, außer Zweifel gestellt worden ist. Diese Frage wird jedoch nicht weiter berührt, weil offenbar mit der Erkenntnis der Wahrheit ihre Anerkennung, also ihre Bejahung, ohne weitere Meditation gegeben scheint.

Indessen gibt es eine Richtung, die zwischen Erkenntnis und Anerkennung der Erkenntnis scharf unterscheidet, indem sie der rein intellektuellen Funktion eine ergänzende durch den Willen zur Seite setzt, so daß wir in jedem Urteile Wille und Intellekt vertreten finden. Diese Frage greift bis in die tiefsten

Geheimnisse des Erkenntnisprozesses hinein. Es ist sicher ebenso selbstverständlich, daß in aller Urteilsbildung Willensmotive anzutreffen sind, wie andererseits ein Willensakt ohne Denkmotive nicht möglich ist. Aber das Problem des Urteils zielt weniger auf eine Analyse der Urteilselemente ab, als auf das Verhältnis der Elemente zueinander: Welchem Elemente ist der Primärcharakter zuzusprechen? Und da kann es wohl als ausgemacht gelten, daß in einem Denkurteil — nicht der Wille, das Sollsein, sondern das Istsein zur Geltung gelangt — allerdings gemessen an der Hand des Sollseins, während in einem Willensurteil das Sollsein sich ausspricht, gemessen an der Hand des Istseins. Aber darin hat Spinoza zweifellos recht, daß beide Momente gleichzeitig in dem Urteile, einerlei, ob Denk- oder Willensurteil, vorhanden sein müssen, weil eben das eine Motiv stets als Maßstab für das andere figuriert. Der Fehler, den Spinoza jedoch in diesem Gedankengange begeht, liegt darin, daß er zwischen dem Valenzcharakter der Idee und dem des Seins nicht unterscheidet. Spinoza sagt: „Die Bejahung schließt den Begriff oder die Idee des Dreiecks in sich.“ Das ist richtig, nur bedeutet Idee nicht — wie Spinoza selbst einmal betont — ein Bild des Dreiecks, sondern ein Musterbild, ein Sollen, eine Aufgabe, die an Valenzwert das wahre Dreieck stets übertrifft. Das ist das Willensmotiv in einem jeden Urteile. Und die Anerkennung einer eventuellen Übereinstimmung zwischen dem Urbilde und dem Wirklichkeitsbilde ist zwar nicht mehr Willensakt, als jede Art von Erkenntnis einen Willensakt bedeutet, aber sie hebt niemals den Unterschied auf, der in jedem Urteile zwischen Sollen und Sein zutage tritt. Man muß also sagen: Gerade weil die Anerkennung neben der Erkenntnis keinen besonderen logischen Akt bilden darf, drängt sich jedem Urteile die Überzeugung auf, daß Willens- und Denkmotiv sich gegenseitig die Wage halten. Denn jedes bejahende Urteil ist Anerkennung der Subsumtion des Seins unter das Sollen, aber auch gleichzeitig Anerkennung der Differenz zwischen Sollen und Sein, die niemals ausgeglichen werden kann. Daher bilden Wollen und Denken Relationen, die niemals aufeinander reduzierbar sind. Man kann stets nur sagen: dies ist ein Dreieck, aber niemals: dies ist das Dreieck, weil bei dem unendlichen Inhalt der Dreiecksidee kein Dreieck und auch keine

empirische Summe von Dreiecksfiguren der Idee des Dreiecks jemals kongruent werden kann. Mag deshalb — um bei Spinozas Beispiel zu bleiben — weder A ohne B, noch B ohne A sein, bzw. begriffen werden, so ist trotzdem, bei aller innigen Beziehung zwischen beiden Größen, A mit B — nicht identisch. Im Gegenteil: Je inniger eine Beziehung zwischen zwei Denkelementen ist, desto weiter streben beide Elemente inhaltlich auseinander, weil nur da die Beziehung beider Elemente eine innige, d. h. ewige sein kann, wo zwischen beiden Elementen das Verhältnis der Identität als ein unmögliches erscheint.

Da jedoch Spinoza stets bei vorhandener Korrelativität an Identität denkt, so ist es nur selbstverständlich, wenn er jetzt nach den voraufgegangenen Erörterungen zu dem bekannten Satze ausholt:

„Der Wille und der Verstand sind eins und dasselbe."

Als Beweis dienen folgende Erwägungen: „Der Wille und der Verstand sind nichts anderes als die einzelnen Willensakte und Vorstellungen (nach Lehrsatz 48 dieses Teils und dessen Anmerkung). Aber das einzelne Wollen und die einzelne Idee sind (nach dem vorigen Lehrsatz) eins und dasselbe. Also sind Wille und Verstand eins und dasselbe."

Der erste Teil des Beweises nimmt also auf die Überlegung Bezug, daß die einzelnen Willensakte — analog den Einzelvorstellungen — keine besondere allgemeine Funktion zur Voraussetzung haben, sondern nur einen allgemeinen Begriff, der sich als die leere Abstraktion aller Einzelvorstellungen, bzw. aller Willensakte erweist. Demnach käme das Konkrete des Willens nur in den einzelnen Willensakten zum Durchbruch. Nun aber hat Spinoza ausdrücklich im folgenden neunundvierzigsten Lehrsatz erwiesen, daß jedes Einzelwollen ebenso die „Idee" in sich einschließt, wie jede das Wollen, also müssen auch Idee und Wollen einander gleich sein, weil Spinoza — fälschlicher Weise — aus der Korrelativität zweier Begriffe auf deren Identität schließt.

Diesem Beweise schließt sich nun eine längere Anmerkung an. „Damit habe ich die Ursache, aus der man gewöhnlich den Irrtum entspringen läßt, gehoben . . . Ferner habe ich noch auf die Einwürfe zu antworten, welche gegen diese meine Lehre erhoben werden können . . . Der erste Einwurf ist, daß man als ausge-

macht annimmt, der Wille erstrecke sich weiter als der Verstand und sei daher von ihm verschieden. — Der Grund aber, wegen dessen man glaubt, daß der Wille sich weiter erstrecke als der Verstand, ist folgender: Wir machen, sagt man, an uns selbst die Erfahrung, daß wir, um unendlich vielen Dingen, welche wir nicht erfassen, beizustimmen, keiner größeren Fähigkeit beizustimmen, oder zu bejahen und zu verneinen bedürfen, als wir bereits haben, wohl aber einer größeren Fähigkeit des Verstehens. Es unterscheidet sich also der Wille vom Verstand, indem dieser beschränkt ist, jener aber unbeschränkt."

Es darf kaum bestritten werden, daß sich in diesem Einwurf ein Gedanke ausspricht, der den Kern der kritizistischen Willensauffassung bildet. Der „Primat der praktischen Vernunft" beruht einzig und allein auf der größeren Reichweite des Willens gegenüber der des Verstandes. Das bezieht sich freilich zunächst nur auf den Geltungswert des Inhalts. Aber es muß doch zugestanden werden, daß auch vom rein psychologischen Gesichtspunkte aus die Superiorität des Willens behauptet werden muß, wenn der Gedanke des sachlichen Primats in die Wirklichkeit umgesetzt werden soll; erhält doch die psychologische Funktion ihre Direktive von der sach- und wertlogischen Geltung ihres Inhalts. Gewiß ist auch die Funktion des Verstandes eine unendliche, dieweil das Sein als Bearbeitungsmaterial der Wissenschaft ein unbegrenztes ist, aber man darf nicht vergessen, daß eben der Wille eine Unendlichkeit höheren Grades darstellt, vor der die Welt des Verstandes sich beugen muß. Diese Superiorität des Willens bleibt sogar dann noch in Kraft, wenn man den Verstand als eine ewige Aufgabe, d. h. als Willensforderung ansieht. Auch da muß man dann einen Willen höheren Grades und einen solchen niedrigeren Grades annehmen. Dabei sehen wir noch ganz ab von einem eventuellen höheren und höchsten ethischen Willen. Selbst der in der Bejahung und der Verneinung, also in der Anerkennung eines Vollzugs von Verstandesurteilen sich äußernde Wille setzt eine Funktion voraus, die als kritisierende Kategorie höher stehen muß als die naive, wie solche in der Konstitution wissenschaftlicher Gegenstände zutage tritt — vorausgesetzt, daß man überhaupt nach dem Beispiele Spinozas die Bejahung, bzw. die Verneinung dem kritisierenden und nicht vielmehr dem naiven Bewußtsein zurechnet.

Wie entkräftet nun Spinoza diesen Einwurf? Er schreibt:

„Ich gebe zu, daß der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, wenn man unter Verstand nur klare und deutliche Ideen versteht. Ich bestreite aber, daß der Wille sich weiter erstreckt als die Auffassung oder die Fähigkeit des Begreifens; und ich sehe wahrlich nicht ein, warum die Fähigkeit des Wollens mehr eine unendliche zu nennen ist als die Fähigkeit des Meinens. Denn so wie wir unendlich Vieles (jedoch eins nach dem andern, denn auf einmal kann man Unendliches nicht bejahen) mit derselben Fähigkeit des Wollens bejahen können, so auch können wir mit derselben Fähigkeit des Wahrnehmens unendlich viele Körper (einen nach dem andern nämlich) wahrnehmen oder erfassen. Sagt man aber, es gäbe unendlich vieles, das man nicht erfassen kann, so erwidere ich, daß wir eben dieses durch kein Denken und folglich auch durch keine Fähigkeit des Wollens erreichen können."

Die Ausführungen Spinozas gipfeln in dem Gedanken, daß die Funktion des Wollens in der Bejahung, bzw. in der Verneinung sich erschöpfe. Demnach stellt zwar das Wollen eine höhere oder genauer eine spätere Funktion als das Denken dar, aber es ist doch in der Entfaltung völlig an das Denken gebunden. Gäbe es keine Denkgegenstände, so würde das Wollen auf die Ausübung der ihm eigenen Tätigkeit verzichten müssen. Wie nun Kant später das Wort prägte, Begriffe ohne Anschauungen seien leer, Anschauungen ohne Begriffe blind, so formuliert Spinoza in bezug auf das Wollen eine analoge These: Wollen ohne Denken ist wertlos. Gewiß gibt auch Spinoza zu, daß dem Wollen eine bestimmte psychologische Superiorität nicht abzusprechen sei, denn an und für sich ist ja das Wollen als inhaltsleere Funktion, d. h. als Funktion an sich, weitreichender als das Denken, bei dem von einer Inhaltsleere überhaupt nicht gesprochen werden kann. Sobald jedoch das Wollen auf einen Denkinhalt restringiert bleibt, kann es auch nicht einen Schritt über das Denken hinaus wagen.

Diese Tatsache leuchtet noch mehr ein, wenn man bedenkt, daß für Spinoza auch das Wollen ein Denken ist. Dann ist von einer wertlogischen Diskrepanz zwischen Wollen und Denken überhaupt nicht mehr die Rede. Mit diesem Problem beschäftigen sich nun die weiteren Ausführungen Spinozas: „Man sagt jedoch, wenn Gott bewirken wollte, daß wir auch das erfassen (so das unendliche Viele, das man nicht erfassen kann), so müßte er

uns zwar eine größere Fähigkeit der Auffassung, nicht aber eine größere Fähigkeit des Wollens geben, als er uns bereits gegeben hat. Das ist dasselbe, als wenn man sagte: Wenn Gott bewirken wollte, daß wir unendliche andere Wesen verständen, so wäre es zwar nötig, daß er uns einen größeren Verstand gäbe, nicht aber eine allgemeinere Idee des Seins, als er uns gegeben hat, um dieselben unendlichen Wesen zu umfassen, denn ich habe gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Wesen ist, oder eine Idee, mit welcher wir alle einzelnen Willensakte, das ist das, was allen gemeinsam ist, ausdrücken. Da man also diese allen Willensakten gemeinschaftliche oder allgemeine Idee für eine Fähigkeit hält, so ist es durchaus kein Wunder, wenn man sagt, diese Fähigkeit erstrecke sich über die Grenzen des Verstandes hinaus ins Unendliche. Denn das Allgemeine gilt ebenso von einem, wie von vielen und von unendlichen Individuen."

Was also Spinoza hier auseinandersetzt, das läuft darauf hinaus, daß ja auch die scheinbar „größere Fähigkeit des Wollens" eine größere Fähigkeit des D e n k e n s sei. Der Wille ist nämlich keine Fähigkeit, sondern als Abstraktion sämtlicher Willensakte nur deren g e m e i n s a m e I d e e. Da nun — wie Spinoza meint — diese auf abstraktivem Wege gewonnene Idee auch jene Willensakte einschließt, die als unendlich dem Bereiche der Empirie noch gar nicht angehören, so ist es erklärlich, daß die Willensidee, als Fähigkeit gefaßt, auch die Unendlichkeit schlechthin begreift. Da ferner der Wille als Idee eine Denkrelation darstellt, so muß selbstverständlich die gleiche Kompetenz in dem Erfassen des Unendlichen dem D e n k e n zugebilligt werden. Die ganze Darstellung leidet freilich nur an dem einen Fehler, daß Abstraktionen niemals auf u n e n d l i c h v i e l e Einzelheiten bezogen werden können, wenn man nicht den Schluß von n auf $n+1$ als eine a p r i o r i s c h e Wahrheit ansprechen will. Ist es aber unzulässig, die Analogie zu einem transzendentalen Denkgesetz zu stempeln, so muß nicht nur dem Denken, sondern auch dem Willen der Unendlichkeitscharakter entzogen werden, und der Beweis Spinozas schwebt völlig in der Luft.

Der weitere Selbsteinwurf Spinozas gegen seine eigene Willenstheorie lautet: „Z w e i t e n s kann uns eingewendet werden, daß die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren scheint, als daß wir unsere Meinung zurückhalten, und den Dingen, die wir nicht begreifen, nicht beistimmen können. Dies wird auch dadurch

bestätigt, daß man von niemand sagt, er werde getäuscht, sofern er etwas begreift, sondern nur sofern er beistimmt oder nicht beistimmt. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd erdichtet, gibt darum noch nicht zu, daß es ein geflügeltes Pferd gibt; d. h. er hat sich nicht getäuscht, wenn er nicht zugleich annimmt, daß es ein geflügeltes Pferd gibt. Daher scheint die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille, oder die Fähigkeit beizustimmen, frei, und von der Fähigkeit des Erkennens verschieden ist."

Der Einwand, den hier Spinoza gegen sich selbst erhebt, ist zweifellos leichter Hand nicht abzuweisen. Spinoza hat dem Willen, nachdem er das Begehren aus seiner Sphäre ausgeschieden hatte, nur noch sehr wenige eigene Funktionen zugesprochen: Nur das kritisierende Urteil der Bejahung, bzw. der Verneinung von Erkenntnisurteilen sollte als eigentliche Domäne für den Willen reserviert bleiben. Aber auch hier hat er den Willen um seine letzten Sonderrechte geschmälert, indem er die ihm verbliebene letzte Funktion des Kritisierens in reines Denken auflöste. Wie aber, so müßte sich jetzt Spinoza fragen, läßt sich diese Identität des Wollens mit dem Denken aufrecht erhalten, wenn das Bewußtsein über die Kraft verfügt, die Entfaltung der Willensfunktion zurückzuhalten, obgleich das Denken bereits als vollendeter, naturnotwendiger Akt vorliegt? Würde sich aus dieser Tatsache nicht der Schluß ziehen lassen, daß das Wollen keineswegs dem Denken auf Gedeih und Verderb ausgeliefert ist? Und haben wir nicht schon bei uns selbst die Erfahrung gemacht, daß es ganz unserem Belieben anheim gestellt ist, einem Denkprozeß unsere Billigung zu verweigern? Muß dann nicht die Existenz einer Fähigkeit zugestanden werden, die es uns anheim gibt, unsere Stellung zum Denken nach besonderem Belieben zu fixieren? Also gäbe es doch einen selbständigen Willen?

Spinoza erwidert: „Auf den zweiten Einwand antworte ich damit, daß ich bestreite, daß wir die freie Macht haben, unser Urteil zurückzuhalten. Denn wenn wir sagen, ein Urteil zurückhalten, so sagen wir nichts anderes, als daß der Betreffende sieht, daß er die Sache nicht adäquat erfaßt. Das Zurückhalten des Urteils ist also in Wirklichkeit ein Auffassen, und kein freies Wollen... Ich gebe ferner zu, daß niemand getäuscht wird, sofern er auffaßt, d. h. ich gebe zu, daß die Vorstellungen des Geistes, an sich betrachtet, keinen Irrtum in sich schließen (s. An-

merkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils); aber ich bestreite, daß der Mensch nichts bejahe, sofern er auffaßt. Denn was ist ein geflügeltes Pferd auffassen anders als bejahen, daß ein Pferd Flügel habe. Denn wenn der Geist außer dem geflügelten Pferde nichts anderes auffassen würde, so würde er dasselbe als sich gegenwärtig betrachten, und er hätte weder eine Ursache, an dessen Existenz zu zweifeln, noch auch die Fähigkeit, anderer Meinung zu sein, es wäre denn, daß die Vorstellung eines geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden ist, welche die Existenz eines solchen Pferdes aufhebt, oder auch daß er merkt, daß die Idee des geflügelten Pferdes, welche er hat, nicht adäquat ist. In diesem Falle aber wird er entweder die Existenz eines solchen Pferdes notwendig leugnen oder notwendig an derselben zweifeln."

Was Spinoza in diesen soeben vernommenen Worten vorbringt, hat manches für sich. Haben wir doch schon selbst darauf hingewiesen, daß die Anerkennung eines Urteils im Grunde genommen ein integrierender Bestandteil des Urteils selbst ist, als ob — um Aristoteles' Worte zu gebrauchen — die Wahrheit des Urteils selbst uns zu dieser Anerkennung zwinge. Halten wir also mit unserer Bejahung zurück, so ist dies keine Willens-, sondern eine Verstandesangelegenheit, sofern eben das Urteil noch der nötigen Überzeugungskraft ermangelt, die für seine unbedingte Anerkennung erforderlich ist. Zwar meint Spinoza, der Mangel einer inneren Überzeugungskraft sei nicht auf das Urteil selbst zurückzuführen, dessen Funktion ja stets der Wahrheit entspreche, sondern nur in Momenten zu suchen, die mit dem Urteil selbst gar nichts zu tun haben. Aber mit dieser Distinktion will Spinoza nur um so deutlicher darauf hinweisen, daß die Wahrheit gleichsam apriorisch mit jedem Urteile verknüpft ist, wodurch also für die Entfaltung einer besonderen Willensfunktion zum Zwecke einer Bejahung oder Verneinung gar kein Raum ist.

Ist diese Überlegung aber richtig? Kann wirklich jedem Urteile mit solcher apodiktischen Gewißheit die Wahrheit zugesprochen werden, wie es hier bei Spinoza geschieht? Wenn man freilich den dogmatischen Standpunkt Spinozas teilt, daß alles Urteilen über Fehlschlüsse erhaben ist, dann kann man zu einer solchen Unfehlbarkeitserklärung des Urteils gelangen. Wenn man jedoch jedes Urteil nur als eine Annäherung an die absolute Wahr-

heit wertet, wenn man erst in dem unendlichen Zusammenschlusse aller Urteile den Stein der Weisen zu finden hofft, wenn man in den Einzelurteilen nur Bruchstücke der Wahrheit erblickt, von denen freilich das letzte Urteil einen ungeheuren Fortschritt gegenüber den vorhergehenden darstellt, dann muß man doch zu einem völlig anderen Schlusse als Spinoza kommen. Dann muß man vor allen Dingen jedes Urteil nur als von relativer Geltung getragen ansehen, da es niemals der vollen Wahrheit adäquat ist, sondern in stufenmäßigem Fortschritt adäquat werden soll und darum werden kann. Greift man aber doch einmal die einzelnen Urteile heraus, um sie für die weitere Entwicklung des Erkenntnisprozesses als gleichsam feste Voraussetzungen einzustellen, so ist diese provisorische Absolutheitserklärung der Einzelurteile stets nur eine hypothetische Annahme, die sehr bald beim Fortgange der Forschung wieder zu einer Zurückführung auf ihren wahren Relativitätscharakter drängt. Sprechen wir also dennoch von absolut wahren Urteilen, so kann es sich stets nur um hypothetische Fiktionen handeln, die ohne Mitwirkung des Willens völlig undenkbar sind. So hat Spinoza gerade in seinem Streben, alle Art von Anerkennung auf der Seite des Urteils, bzw. des Verstandes zu buchen, vom Standpunkte kritischer Reflexion aus gesehen, dem Willen eine Position eingeräumt, die selbst dem Kritizismus als übertrieben erscheinen muß. Denn es geht doch nicht an, alle hypothetischen Fiktionen, die Ausprägungen von Willensrelationen darstellen, als absolute Wahrheiten hinzustellen.

Wir wenden uns nun zu dem dritten Selbsteinwurfe: „Drittens kann entgegengehalten werden, daß eine Bejahung nicht mehr Realität zu enthalten scheint als die andere; d. h. daß wir keines größeren Vermögens zu bedürfen scheinen, um zu bejahen, daß etwas wahr sei, was wahr ist, als zu bejahen, daß etwas wahr sei, was falsch ist. Wir machen aber die Wahrnehmung, daß eine Idee mehr Realität oder Vollkommenheit hat als die andere; denn um so viel ein Objekt die andern an Vorzügen übertrifft, um so viel übertrifft auch seine Idee die Ideen der andern an Vollkommenheit. Auch hieraus scheint sich ein Unterschied zwischen Wille und Verstand zu ergeben."

Das Thema dieser Reflexion ist folgendes: Der Wille als solcher, wie er sich in der bloßen Bejahung bekundet, ist ein und dieselbe Funktion, die auf den Inhalt der Funktion keinerlei

Rücksicht nimmt. Es ist ein und dieselbe Fähigkeit, ganz gleich, ob das Wahre oder das Falsche für wahr erklärt wird: Eine Differenzierung der Bejahungsfähigkeit bleibt ausgeschlossen. Richten wir jedoch unseren Blick auf den Inhalt, dessen integrierenden Teil doch — nach vorausgegangenen Erörterungen — die Bejahung bildet, so sehen wir sofort einen großen Unterschied innerhalb der Realitätsfülle der Objekte und damit implizite auch innerhalb der Ideen dieser Objekte. Müßte da nicht sofort die Frage auftauchen: Weshalb sollte dieser Unterschied innerhalb der Realitätsfülle nicht auch auf die Bejahungsfunktion übergehen, die ja aufs innigste mit den Objekten verknüpft ist? Und doch vernahmen wir soeben, daß die Bejahung gegenüber dem Inhalte, sei er wahr oder falsch, völlig indifferent ist.

Auf diesen Einwand antwortet Spinoza, indem er die Ausführungen berücksichtigt, die er auf den zweiten Einwand erteilte: „Damit glaube ich auch auf den dritten Einwand geantwortet zu haben, nämlich daß der Wille etwas allgemeines ist, welches allen Ideen beigelegt wird, und nur das bezeichnet, was allen Ideen gemein ist, nämlich die Bejahung, deren adäquates Wesen, sofern sie so abstrakt begriffen wird, deshalb in jeder Idee sein muß, und nur in dieser Hinsicht in allen dieselbe; nicht aber sofern sie als das Wesen der Idee ausmachend betrachtet wird, denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso untereinander wie die Ideen selbst. Z. B. die Bejahung, welche die Idee des Kreises in sich schließt, unterscheidet sich von jener, welche die Idee des Dreiecks in sich schließt, ebenso wie die Idee des Kreises von der Idee des Dreiecks."

Was hier Spinoza über den Unterschied zwischen der Bejahung und dem Ideeninhalt ausführt, wonach die Bejahung nur das Allgemeine, die Idee jedoch das Spezielle des Inhalts im Auge habe, ist sicherlich richtig, nur hat er damit doch wieder einen Unterschied zwischen Wollen und Denken festgelegt, wenngleich dieser Unterschied nur innerhalb des Denkens verläuft. Das Verfahren erinnert an einen ähnlichen Unterschied, den Cohen zwischen Willen und Denken festlegt, wo gleichfalls nur innerhalb rein intellektualer Funktionen die Diskrepanz zwischen beiden Bewußtseinstypen kenntlich gemacht wird: Der Wille vertrete im Gegensatze zum Denken die Mehrheit der Tendenzen. Ist aber dann nicht doch der Unterschied zwischen Bejahung und Denken für immer festgelegt?

Kann man sonach nicht behaupten, daß es Spinoza gelungen sei, durch seine Reflexionen über den Unterschied zwischen dem allgemeinen Formcharakter der Idee und ihrem speziellen Inhalt die völlige Identität des Willens mit dem Denken zu retten, so scheint er doch in seinen weiteren Ausführungen in dieser Frage von größerem Erfolge begleitet zu sein. Spinoza berücksichtigt darin den eventuellen Einwand, daß dem als Bejahung sich manifestierenden Willen schon deshalb kein Denkcharakter zuzusprechen sei, weil er sich ja gleichmäßig auf Wahres und Falsches bezöge. Gegen diese Meinung wendet sich jedoch Spinoza selbst mit folgenden Worten: „Weiter bestreite ich entschieden, daß wir des gleichen Denkvermögens bedürfen, um zu bejahen, daß wahr sei, was wahr ist, als zu bejahen, daß wahr sei, was falsch ist. Denn diese beiden Bejahungen verhalten sich, wenn man auf den Geist sieht, zueinander wie Sein zu Nichtsein. Denn es ist in den Ideen nichts Positives, was die Form der Falschheit ausmacht. . . Es ist hier deshalb besonders darauf aufmerksam zu machen, wie leicht man sich täuscht, wenn man das Allgemeine mit dem Einzelnen, und die Dinge, welche nur in der Vernunft sind, das Abstrakte, mit den wirklichen Dingen vermengt."

Auch hier argumentiert Spinoza auf Grund seiner früheren Darlegungen zweifellos richtig. In den reinen wahren Ideen gibt es überhaupt nichts Falsches, sie sind wahr, weil sie eben Ideen sind. Deshalb kann auch die Bejahung niemals etwas Falsches zum Objekte haben, sofern die Objekte reine Ideen sind. Aber hier entsteht eine neue Frage: Ist nicht die im Willen sich kundgebende Bejahung eine leere Tautologie, wenn sie etwas behauptet, das schon längst durch weit überzeugendere Gründe als wahr erwiesen und anerkannt ist? Oder sollte gar der Wille mit seiner Bejahung die Rolle einer kontrollierenden Instanz gegenüber dem Denken spielen? Dann wäre freilich dem Willen eine Befugnis zugeschrieben, die nicht einmal von den entschiedensten Indeterministen behauptet wird. Damit wäre doch der ‚Primat des Willens' auf die Spitze getrieben, wenn er das Denken selbst erst zum Abschluß brächte. Kann man überhaupt noch eine solche Willensfunktion als Bejahung ansehen, wenn sie der Verneinung gar nicht fähig ist? Hier muß man wirklich sagen, der Wille ist nicht nur nicht gleich dem Denken, sondern er steht weit unter dem Denken, vorausgesetzt, daß man mit ihm über-

haupt noch einen Begriff verbinden kann. Auf alle Fälle entzieht jetzt Spinoza dem Willen jene selbständige Stellung, die er ihm wenigstens noch im Denken eingeräumt hatte. Entspricht dieses Verfahren vielleicht den endgültigen Absichten Spinozas? Will er den Willen tatsächlich aus dem Bewußtsein gänzlich eliminieren? Müßte er aber dann nicht auch auf das Denken verzichten, das ja dem Willen wesensgleich sein soll? Müßte nicht Spinoza bei seiner Identitätsgleichung ebensogut den Willen als das Hauptglied betrachten, dem sich das Denken zu unterwerfen hat? Und doch geht aus allen Darlegungen Spinozas hervor, daß er durch und durch Intellektualist ist, dem gegenüber der Wille nichts bedeutet. Wie kann er aber dann die Gleichung Buridans akzeptieren: intellectus sive voluntas? — — —

Schließlich wendet sich Spinoza dem vierten Einwande zu: „Viertens kann eingewendet werden: Wenn der Mensch nicht aus freiem Willen handelt, was wird dann geschehen, wenn er im Gleichgewicht ist wie Buridans Esel? Wird er verhungern und verdursten? Gebe ich dies zu, so scheine ich einen Esel oder Menschen von Stein, nicht aber einen wirklichen Menschen zu begreifen; leugne ich es aber, so folgt, daß der Mensch sich selbst bestimmt, und er hat also die Fähigkeit, zu gehen, wohin er will, und zu tun, was er will.“

Dieser Einwurf ist entschieden der schwerwiegendste von allen: Fällt die menschliche Willensfreiheit, dann ist auch der Unterschied zwischen Mensch und Tier, ja auch der zwischen Pflanze und Stein dahin. Wo aber bleibt dann noch Raum für die Begründung der Ethik? — Die Antwort, die Spinoza auf diesen gewichtigen Einwurf gibt, ist folgende: „Was endlich den vierten Einwand anbelangt, so sage ich, daß ich vollständig zugebe, daß ein Mensch, der sich in einer solchen Gleichgewichtslage befindet (nämlich der nichts anderes als Hunger und Durst, und solche Speise und solchen Trank wahrnimmt, die gleichweit von ihm entfernt sind) vor Hunger und Durst umkommen wird. Fragt man mich aber, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel als für einen Menschen zu halten ist, so sage ich, daß ich es nicht wisse, wie ich auch nicht weiß, für was ein Mensch zu halten ist, der sich erhängt, und für was Kinder, Toren und Wahnsinnige zu halten sind.“

Faßt man die letzten Worte, in welche die Bemerkung Spinozas ausklingt, nicht als Ironie auf, so kann der Sinn der Wider-

legung nur der sein, daß der normale Mensch kraft der ihn auszeichnenden Vernunft einen anderen Weg als nichtvernunftbegabte Wesen einschlägt. Diese Entscheidung vernünftiger Wesen erfolgt mit der gleichen Naturnotwendigkeit wie bei Tieren und anormalen Menschen. Nur liegt bei dem Menschen die Naturnotwendigkeit in seiner Vernunft begründet, bei den übrigen Wesen in ihrer Unvernunft. Für die Annahme einer besonderen Willensfähigkeit gäbe es demnach auch beim Menschen keinen Anlaß. Wie sich freilich angesichts der immer wieder von Spinoza betonten Einheit der Substanz diese Differenzierung zwischen Mensch und Nichtmensch, zwischen vernunftbegabten und vernunftleeren Geschöpfen rechtfertigen läßt, ist eine Frage, die Spinoza schwerlich beantworten wird. Dies wird um so weniger eintreten, als wir bei Spinoza einer scharf umrissenen Definition der Vernunft nirgends begegnen. Was für eine Unbestimmtheit in der Lösung dieses Problems bei Spinoza herrscht, ergibt sich schon aus der Redewendung: „Fragt man mich aber, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel als für einen Menschen zu halten ist, so sage ich, daß ich es nicht wisse, wie ich auch nicht weiß, für was ein Mensch zu halten ist . . .“ Selbst wenn diese Bemerkung ironisch zu nehmen wäre, würde sie uns in Erstaunen setzen. Wie kann ein Philosoph in solch einer grundlegenden Frage bei dem Skeptizismus landen? Wer nicht den Unterschied zwischen normaler und anormaler Psychologie erkennen kann, der ist doch kaum kompetent, in Sachen der Willensfreiheit eine definitive Entscheidung zu treffen. Es ist deshalb für die richtige Interpretation völlig unerheblich, ob die fragliche Bemerkung Spinozas ironisch oder natürlich zu nehmen ist. Spinoza hat sich selbst die Fähigkeit abgesprochen, darüber zu urteilen, in welche Kategorie des Kosmos der anormale Mensch einzureihen ist. Damit hat er sich selbst für untauglich erklärt, den Begriff des Menschen überhaupt zu begründen. Wo aber die Begründung des Menschen unterbleibt, ist der Ethik jeder Boden entzogen.

Vielleicht ließe sich jedoch noch eine dritte Art von Interpretation ermöglichen, der eine gewisse Ähnlichkeit mit dem kritischen Problem der „metaphysischen Wißbegier“ nicht abzusprechen wäre. Spinoza vertritt doch den Standpunkt, daß die alles durchwirkende Gottheit in der Naturnotwendigkeit des Kosmos in Erscheinung tritt. Dieser alles durchflutenden Notwendig-

keit widerspricht die Willensfreiheit des Menschen. Mithin muß sie als gott-, d. h. natur-, d. h. vernunftwidrig gelten. Wendet man dagegen ein, daß dann der Mensch auf die Stufe unvernünftiger Wesen herabsinke, so erwidert Spinoza, daß diese Spezialfragen gegenüber dem allgemeinen metaphysischen Probleme keine Geltung haben. Denn das metaphysische Problem bildet den „Primat des Bewußtseins" und ist deshalb über all jene Kritik erhaben, die in dem nicht metaphysischen Teil des Bewußtseins verankert ist. Eine solche Stellung kann Spinoza um so leichter einnehmen, als er ja — nicht wie Kant — die Fakten der Erfahrung völlig ignorieren zu dürfen glaubt. Daß freilich bei einer solchen Überwertung des metaphysischen Kalkuls die Metaphysik zu dem gleichen asylum ignorantiae herabsinkt, das Spinoza in dem Gottesbegriff aller Naiv-Gläubigen erblickt, braucht dann nicht weiter erörtert zu werden.

Somit muß auch diese Auffassung als ein ungangbarer Weg der Exegese erscheinen, will man nicht Spinoza als einen vom Grunde aus widerspruchsvollen Denker charakterisieren. Wie dem aber auch sei, soviel steht fest, daß es Spinoza nicht gelungen ist, die Einwürfe zu entkräften, die er selbst gegen seine Theorie des Determinismus erhoben hat. Um so mehr wirkt es befremdend, daß Spinoza mit unerschütterlicher Gewißheit an die Wahrheit seiner Lehre glaubt und im unmittelbaren Anschluß an die Diskussion seiner Einwände den Nutzen und die Vorzüge klarstellt, die sich aus seiner neuen Erkenntnis ergeben.

Er schreibt: „Es erübrigt noch anzugeben, wie nützlich die Erkenntnis dieser Lehre für das praktische Leben ist. Es ist das leicht aus Folgendem ersichtlich:

1. lehrt sie, daß wir nach der bloßen Willensmeinung Gottes handeln und der göttlichen Natur teilhaftig sind und das um so mehr, je mehr Vollkommenheit unsere Handlungen haben, und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat also neben dem, daß sie dem Gemüt vollständige Beruhigung verschafft, auch noch das Gute, daß sie uns das lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Glückseligkeit besteht, nämlich in der bloßen Erkenntnis Gottes, durch welche wir veranlaßt werden, nur das zu tun, was Liebe und Frömmigkeit heischen. Daraus ersehen wir klar, wie weit jene von der wahren Schätzung der Tugend entfernt sind, die für Tugend und gute Handlungen, wie für sehr schwere Dienstleistungen, die höchsten Belohnungen von Gott

erwarten; als ob die Tugend und der Dienst Gottes nicht selbst schon das Glück und die höchste Freiheit wären."

Ein ganzes Heer von Antinomien tritt uns in diesen Bemerkungen entgegen: Zunächst ist die göttliche Natur ausschließlich auf das Vernunftgemäße eingestellt, so daß das Unvernünftige außerhalb der rein göttlichen Sphäre plaziert werden muß. Wie läßt sich eine solche Spaltung der Welt angesichts der Identität zwischen Denken und Ausdehnung rechtfertigen? Nirgends zeigt es sich deutlicher als hier, daß es Spinoza nicht gelungen ist, den Pantheismus auf eine intellektualistische Grundlage zu stellen. Aber das Schlimme ist, daß Spinoza die intellektualistische Revision seiner Identitätsphilosophie noch gar nicht genügt; auch die teleologische Note darf nicht fehlen, denn Gott ist ihm das Prinzip der Vollkommenheit, wenn auch nur auf intellektualistischem Grunde, und den Menschen verbleibt die Aufgabe, vollkommen zu werden in Handlungen und in Erkenntnis. Ist hier Gott etwas anderes als ein Ziel, dem wir nachstreben sollen? Wie läßt sich aber dieser Gedanke mit dem Motiv vereinigen, daß Gott als prima causa in allen Weltgebilden seine restlose Inkarnation findet? Tritt hier nicht wieder der gleiche logische Widerspruch zutage, der es verbietet, Gott gleichzeitig als Schöpfer und Ideal zu bestimmen? Und ferner: Spinoza spricht von Handlungen, die der Mensch im Interesse der Vervollkommnung verrichtet. Setzt eine solche Tatsache nicht doch die Annahme eines Willensvermögens voraus, dessen sich der Mensch bedient? Um so deutlicher tritt das hervor, als Spinoza diese Vervollkommnung in der Handlung in engste Beziehung zum Gotterkennen setzt. Ist dies nicht gleichbedeutend mit einem Gebote, den Willen auf die Gotteserkenntnis abzustimmen?

Spinoza wird erwidern, nicht der Wille soll auf Gotteserkenntnis eingestellt werden, sondern die Vernunft. Ist aber nicht das Einstellen selbst, ganz gleich ob es sich um den Willen oder die Vernunft handelt, eine Willenshandlung? Müßte sich nicht vielmehr bei einem streng durchgeführten Determinismus dies alles rein automatisch, nicht nur bei allen Menschen, sondern auch bei allen sonstigen Gebilden vollziehen? Es scheint jedoch, als ob Spinoza den Determinismus erst nach erfolgter Erkenntnis ins Spiel setzt, so daß natürlich sofort nur der vernunftbegabte Mensch ein Recht — auf Tugend

hat. Wie läßt sich jedoch ein solch *intellektuell* orientierter Determinismus mit dem absoluten Monismus der Substanz vereinigen? Oder wollte Spinoza damit einer *Selbstkorrektur* seiner Philosophie Raum geben? Das würde nichts anderes als den Bankerott seiner ganzen Metaphysik bedeuten, die bekanntlich durch die Identität des Denkens mit dem Raum keineswegs nur auf den Menschen zentriert ist. Ganz deutlich jedoch fällt Spinoza aus seiner deterministischen Rolle in den Worten: durch diese Lehre werden wir veranlaßt „nur das zu tun, was Liebe und Frömmigkeit heischen“. Was bedeutet der Begriff „veranlassen“? Und gar noch: „Veranlassen zu tun“? Wird mit diesen Worten nicht klar und deutlich ausgesprochen, daß das gute Handeln keine *homogene* Fortsetzung des Denkens ist, sondern vielmehr ein völlig neuer Akt der Bewußtseinstätigkeit? Sonst wäre es doch kaum nötig, zwischen Denken und Tun die *Veranlassung*, d. h. den Impetus einzuschieben.

Meint jedoch Spinoza, daß in dem Worte „Veranlassung“ nur die *automatische Transformation* des Denkens in Tun zum Ausdruck gebracht werden soll, so gibt er doch zu, daß bei jedem unwillkürlichen Übergang vom Denken zur Handlung in der Handlung selbst ein Novum liegt, das eine Transformation, wenn auch auf rein mechanischem Wege, erfordert. Im übrigen kommt das Willensmoment auch darin zur Geltung, daß Spinoza seine Lehre wegen ihres scheinbaren Vernunftcharakters empfehlen zu müssen glaubt, womit er doch ohne weiteres zugibt, daß sie trotz ihrer vernunftgemäßen Vorzüge auch einer Ablehnung verfallen kann. Oder sollte Spinoza wirklich geglaubt haben, daß ihm nach Verkündigung seiner Lehre alle Philosophen der Welt demütig in die Linke fallen würden mit dem Spruche: „Vater gib, die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein?“ Zum mindesten erfordert doch schon die Entgegennahme dieser Lehre eine aufmerksame Hinwendung an ihren Inhalt, wenn diese Hinwendung mit einer für Spinoza typischen *Bejahung* enden soll.

Schließlich meint Spinoza, wie hoch doch die aus seiner Lehre fließende Wertschätzung der Tugend über der gemeinsamen Auffassung reiner Tugend stände. Diese Auffassung ginge von dem Gedanken der do ut des Theorie aus, bei der also die Höhe der Tugendleistung in einem proportionalen Verhältnis zur Belohnung stände, während nach seiner Lehre der Lohn der Tugend

— die Tugend sei. Wir müssen hier doch Spinoza fragen: Ist es nicht auch ihm selbst bekannt, daß die auf der Willensfreiheit beruhende Lehre der Gesetzesweisen im talmudischen Judentum den Grundsatz verkündeten: „Der Lohn des Gebotes ist das Gebot" oder den anderen Satz: „Seid nicht wie Knechte, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen?" In bezug auf den zweiten Vorzug seiner Theorie schreibt Spinoza, daß sie uns lehre, „wie wir uns gegen die Fügungen des Schicksals, oder das, was nicht in unserer Macht steht, das ist, gegen die Dinge, die nicht aus unserer Natur folgen, verhalten müssen, nämlich: das eine wie das andere Antlitz des Schicksals mit Gleichmut erwarten und ertragen; weil ja alles aus dem ewigen Ratschluß Gottes mit derselben Notwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zwei Rechten gleich sind".

Bei der Lektüre dieser Zeilen fragt man sich unwillkürlich: Soll wirklich in dieser stoischen Doktrin der tranquillitas animi der Erfolg der Spinozistischen Lehre zu erblicken sein? Steht nicht jene im Sinne des teleologischen Optimismus bestimmte Weltanschauung vom Siege des Guten — praktisch — tausendmal höher als die von Spinoza rezipierte Resignationstheorie der Stoa? Dort wird in jedem Unglück ein neuer Ansporn zur sittlichen, d. h. zu kultureller Kraftentfaltung erblickt, hier aber wird es kaum möglich sein, über die Resignation hinaus das Gemüt zu einer neuen freudigen Arbeitsstimmung emporzureißen.

Als dritten Vorzug seiner Lehre verzeichnet Spinoza die Tatsache, daß der Determinismus das gesellschaftliche Leben fördere, sofern er lehrt, „niemand zu hassen, zu verachten, zu verspotten, auf niemand zu zürnen, niemand zu beneiden . . . daß jeder sich mit dem seinigen begnüge und dem Nebenmenschen hilfreich beistehe . . . lediglich nach Anleitung der Vernunft, je nachdem es Zeit und Umstände erfordern, wie ich im dritten Teil zeigen werde."

Spinoza vertritt also zunächst die Ansicht, daß alle so sein müssen, wie sie in Wirklichkeit sind. Wenn dem aber so ist, wozu soll dann der Mensch seinem Nebenmenschen hilfreich zur Seite stehen? Bedeutet ein solches Vorgehen nicht einen Eingriff in die Gerechtsamen des mit Naturnotwendigkeit waltenden Gottes? Bedingt eine solche Betätigung der Nächstenliebe nicht eine Veränderung in dem Wesen der ewig sich konstant

bleibenden Substanz? Oder sollte etwa diese Korrektur der Welt von Ewigkeit her in dem Wesen der Substanz beschlossen sein? Würde man dies zugeben, so müßte man doch annehmen, daß die Substanz in der vollen Entfaltung ihres Seins auf die Zeit angewiesen wäre, aber diese Annahme würde den härtesten Widerspruch gegen Spinoza selbst bilden, der doch die Zeit, schon als Attribut gedacht, nicht hart genug bekämpfen kann, geschweige denn als eine über der Substanz stehende Potenz.

Der logische Fehler dieser ganzen Ausführungen besteht eben darin, daß der Determinismus jede Art von Ethik perhorresziert, während Spinoza seinen Stolz darein setzt, eine Willensethik aus einer willenlosen Seele abzuleiten. Er glaubt dies dadurch zu erreichen, daß er den Begriff des Willens zu dem der theoretischen Vernunft erweicht, wodurch er in die Lage versetzt wird, die bereits begründete und anerkannte Ethik des Willens mit Haut und Haaren zu übernehmen. Das ist freilich sehr bequem, ändert aber nichts an der Tatsache, daß nunmehr zwei Arten von Vernunft vorliegen, eine kausale und eine teleologische, die vergebens nach Einheit ringen.

Schließlich meint Spinoza, daß ein weiterer Vorzug seiner Theorie in der Förderung des staatlichen Gemeinwesens liegt, „sofern sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, nämlich so, daß sie nicht knechtisch gehorchen, sondern aus freiem Antrieb das Gute tun“.

Auch hier muß man zunächst erwidern: Sollte diese Auffassung der Förderung des Gemeinwesens wirklich nur als ein Erfolg der deterministischen Anschauung zu betrachten sein? Ist nicht schon der talmudische Gedanke: Nehmt der Gottheit Willen in den eueren auf — auf die gleichen Ziele abgestimmt wie Spinozas Lehre? In Wahrheit freilich ist die Lehre Spinozas keineswegs so ohne weiteres auf den freien Antrieb der Bürger angelegt. Zunächst muß doch erst einmal die Erkenntnis der Bürger dafür geschärft werden, daß ein freier Bürger höher einzuschätzen ist als ein knechtischer. Mit welchen Erkenntnismitteln will jedoch Spinoza diesen Sachverhalt begreiflich machen? Gibt es, vom Standpunkt Spinozistischer Metaphysik aus gesehen, überhaupt einen Unterschied zwischen Knechtschaft und Freiheit? Und selbst im Sinne des Intellektualismus, der den Willen in Vernunft umsetzt, kann Freiheit doch auch niemals handeln bedeuten, sondern nur eine zustimmende Betrachtung gegenüber jenen

Handlungen, die ich naturnotwendig vollbringen muß. Darf eine solche Umstellung der Gemütsverfassung aus der Resignation in beifällige Zustimmung als wirkliche Freiheit bezeichnet werden, wenn sie doch auf den Vollzug der Handlung oder genauer der naturnotwendigen Tat gänzlich ohne Einfluß bleibt? Übrigens ist die Umformung des naivkausalen Denkens in ein bewußtes und zustimmendes metaphysisches Denken offenbar eine Tätigkeit, die keineswegs aus dem naivkausalen Denken abzuleiten ist. Sie ist ein besonderer Denkakt und steht auf der gleichen Linie mit jenem Denken, das dem kausalen Begriff in einem bestimmten Augenblick einen teleologischen Akzent verleiht. Weil aber dieses Umdenken von Vertretern idealistischer Richtung direkt als ein ausgesprochener Willensakt betrachtet wird, so muß auch bei Spinoza das Denken der Zustimmung als eine im Willen begründete Relation bezeichnet werden. Wie endlich bei der völlig einheitlichen Determiniertheit des Kosmos von einem Unterschied zwischen gut und böse gesprochen werden kann, bleibt für Spinoza ebenso ein Geheimnis, wie die Differenz zwischen theoretischer Vernunft und praktischer.

Von **Benzion Kellermann** ist früher erschienen:

Das Ideal im System der Kantischen Philosophie

430 Seiten gr. 8°.

Holzfrei Papier M. 180,—; Halbleinenband M. 250,—.

Nachstehend einige Auszüge aus zum Teil umfangreicheren Besprechungen:

„Die vorliegende Arbeit bedeutet einen wirklichen Fortschritt im Studium der Kantischen Philosophie. Der Verfasser ist durchaus im Kantischen System bewandert und gelangt durch glückliche Kombinationsgabe und Klarheit des philosophischen Denkens zu überraschenden und in den meisten Fällen einleuchtenden Resultaten . . . Es ist nicht möglich, den Gedankengängen des scharfsinnigen Verfassers hier im einzelnen zu folgen, es soll nur gesagt werden, daß kein Leser das Buch ohne Nutzen aus der Hand legen wird . . . Es zeigt alle Eigenschaften, die man von einem wahrhaft philosophischen Werk verlangen kann: gründliches Wissen, selbsttätiges Denken und die Fähigkeit, den Leser zum eigenen Nachdenken anzuregen.“ **„Deutsche Literaturzeitung.“**

„. . . Einen Hauptbegriff des Kantischen Kritizismus hat Kellermann in einer groß angelegten und nach allen Seiten reich ausgeführten Untersuchung behandelt: Das Ideal. Er setzt sich dabei vor allem mit Cohen auseinander und bekämpft Schelling und vielfach auch Goethe. Idee, Ideal und Schema werden von Kant bald promiscue, bald auch streng voneinander gesondert gebraucht.“ **„Zeitschrift für Deutschkunde.“**

(Weitere Besprechungen umstehend.)

Das Ideal im System der Kantischen Philosophie

Weitere Besprechungen:

„. . . Sich eng an die Kantische Dialektik (in Marburger Interpretation) haltend, mit bewundernswürdiger Beherrschung der Kantischen Kritiken, arbeitet der Verfasser diesen Punkt und zusammenhängend damit die ‚transzendentale Begründung des Gesamtbewußtseins' heraus. Auch ein Gegner der ‚transzendentalen Methode' muß anerkennen, daß es sich in diesem Buche um eine durchaus geschlossene und hochgradige gedankliche Leistung handelt." **„Annalen der Philosophie."**

„. . . Ich möchte allen, die schwere philosophische Gedankengänge lieben, dieses Buch empfehlen. Methodisch stellt es auch eine Auseinandersetzung mit Cohen dar. Eine hingabevolle Vertiefung in den Inhalt, der unsere Gedanken voll und ganz beansprucht, wird uns vergessen machen, was an Not und Elend, an Heuchelei und Schmach jetzt in der Menschheit sich eingenistet hat. Gerade deshalb liebe ich die Philosophie. Sie macht das Leid der Zeit vergessen."

„Pädagogische Warte."

„Gediegene Belehrung schöpft der Fachmann aus der umfänglichen Untersuchung Kellermanns über ‚Das Ideal usw.' vom exklusiven Standpunkt der Marburger Schule." **„Das literarische Echo."**

„. . . So Kellermann in seinem bedeutenden, streng wissenschaftlichen Werke: ‚Das Ideal usw.' . . . Kellermann, der sich der Marburger Schule zurechnet, sucht in den Spekulationen Kants den Punkt aufzuzeigen, ‚der die kulturerzeugende Kraft des kritischen Idealismus ein für allemal sicherstellt'. Dieser Punkt liegt dort, wo Kant den Thomistischen Glauben an Gott ersetzt durch den Glauben des Menschen an sich selbst und seine selbsterlösende sittliche Kraft. In den Begriffen der Pflicht (Arbeit) und des Ideals hat die Kantische Philosophie die moderne Menschheit auf Jahrhunderte hinaus definiert. Der Kampf um Kant ist der Kampf um die Kultur überhaupt." **„Leipziger Tageblatt."**

„. . . Anlaß dieser Zeilen bietet das von starker Versenkung und Energie des Denkens zeugende Werk Kellermanns über das Ideal. An diesem Buch wird die Stellung Cohenscher Methodik zum Problem der Geschichtswissenschaft klarer als aus Cohens Werken selber."

„Kant=Studien."

C. A. Schwetschke & Sohn / Verlag / Berlin W 30

Natur- und Völkerrecht

im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie

Von

Dr. Erich Cassirer

Preis M. 100,—, gebunden M. 180,—

Die „Unveräußerlichkeit der Volksrechte“, die Selbstbestimmung“, der „Begriff des Völkerrechts“, die „Freiheit der Meere“, die „Schiedsgerichte“, der „Völkerbund“, um nur einiges herauszugreifen, sind Fragen, die in dem Werk eingehend beleuchtet werden.

Mit dem Altmeister deutscher Philosophie Kant schließt das Werk, in dem grundlegende staats- und völkerrechtliche Fragen, welche der Geschichte unserer Tage das geistige Gepräge geben, einer ernsten Bearbeitung unterzogen werden.

Aus dem Vermächtnis des Neunzehnten Jahrhunderts

Philosophische Aufsätze

von

Prof. Dr. Julius Goldstein-Darmstadt

Preis M. 75,—

C. A. Schwetschke & Sohn / Verlag / Berlin W 30

Gesamt-Biologie und Philosophie

Philos von Alexandria

Von

Dr. Ludwig Treitel

Preis M. 60,—

Staatliche Museen zu Berlin

Die Münzen

Friedrich Wilhelms des Großen Kurfürsten und Friedrichs III. von Brandenburg

Münz- und Geldgeschichte 1640—1700

Bearbeitet von

Professor Friedrich Freiherr von Schrötter

600 Seiten. Preis M. 450,—; Ganzleinenband M. 550,—

Die schon oft bewährte gründliche Kenntnis der Literatur und Akten, sowie der zähe Fleiß des Verfassers in der Bewältigung des oft übergroßen Materials geben dem Werke, das durch zahlreiche Tabellen bereichert ist, seinen besonderen Gehalt und höheren Wert. Ein sorgfältiges, erschöpfendes Register erleichtert die Benutzung des vornehm ausgestatteten Werkes, das eine der interessantesten Epochen der brandenburg-preußischen Geschichte behandelt.

C. A. Schwetschke & Sohn / Verlag / Berlin W 30

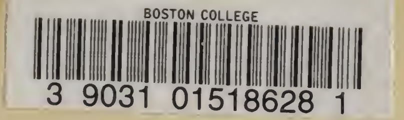
Gedruckt bei F. E. Haag in Melle.



DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.


BOSTON COLLEGE
3 9031 01518628 1

580077

DOES NOT CIRCULATE

B
3999
.E8
K4

KELLERMANN.

Bapst Library
Boston College
Chestnut Hill, Mass. 02167

